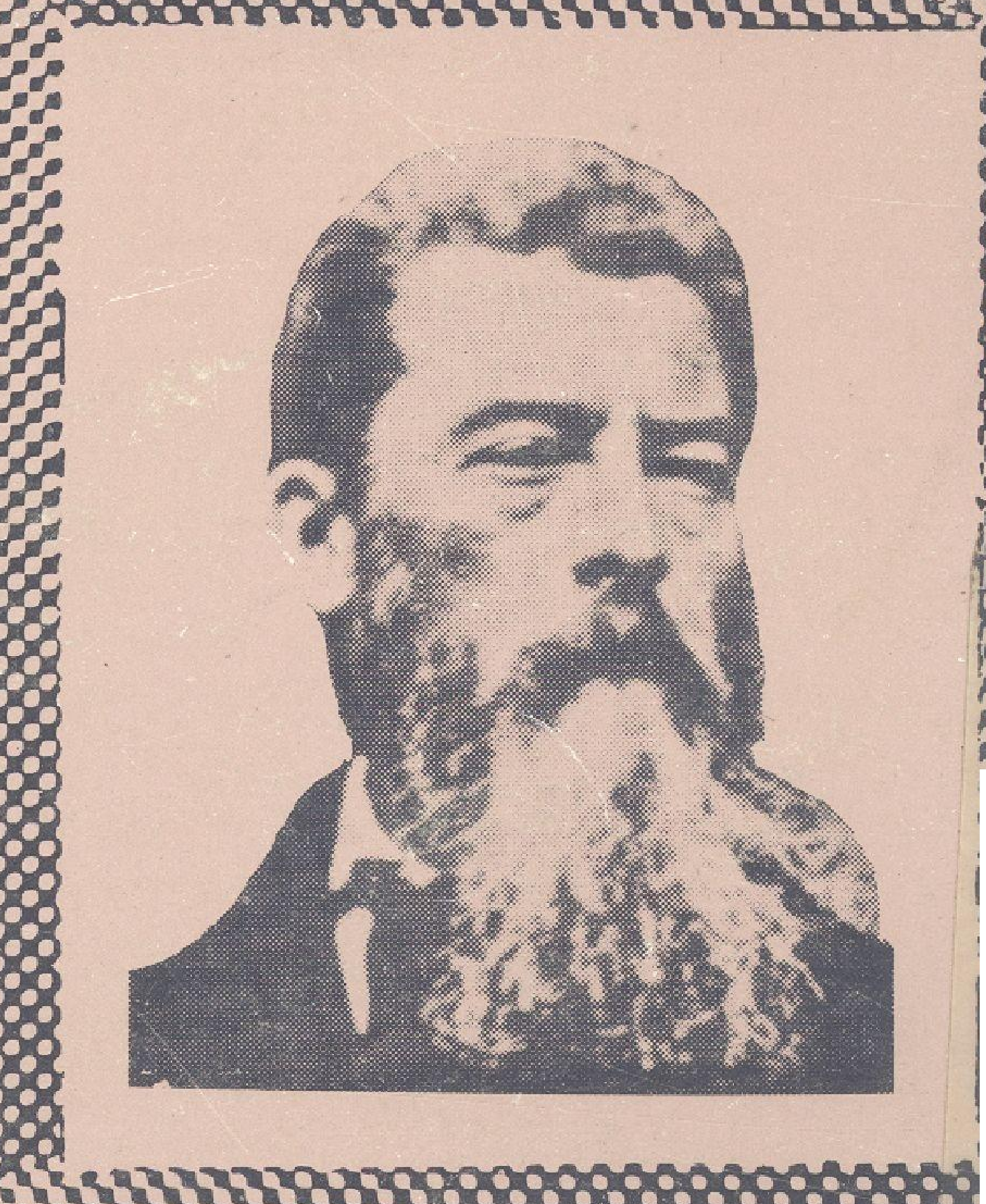


سلسلة أعلام الفكر العالمي



يورباخ

تأليف: هنري آفرون

ترجمة: ابراهيم العريس

المؤسّسة العربيّة
للدراسات والنشر

بناية برج الكارلتون - ساقية الجنزير - ت ١/ ٨٠٧٩٠٠
برقياً "موكيالي" بيروت - ص. ب: ١١/٥٤٦٠ بيروت

الثمن

أو ما يعادلها

لــودفيــغ
فيــوربــاخ

المؤسسة العربية
للدراسات والنشر

بناية برج الكارلتون ـ ساقية الجنزير ـ ت ٨٠٧٩٠٠/٧١
برقياً ـ موكيالي بيروت ـ ص.ب ١١/٥٤٦٠ بيروت

الطبعة الأولى
١٩٨١

سلسلة اعلام الفكر العالمي

لودفيغ فيورباخ

تأليف: هنري آفرون   ترجمة: ابراهيم العريس

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بناية برج الكارلتون - ساقية الجنزير - ت ٨٠٧٩٠٠/١
برقياً: موكيالي - بيروت - ص. ب. ١١/٥٤٦٠ بيروت

عن فيورباخ

توجد الدراسات المكرسة لفيورباخ ولأعماله ، بشكل عام ، داخل كتابات تبحث في ماركس والماركسية . ونشير هنا إلى الكتب التالية :

اوغست كورنو : « كارل ماركس وفردريك انغلز » ، مجلد ١ و ٢ (حتى العام ١٨٤٤) الطبعة الفرنسية ، باريس ، المنشورات الجامعية ، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٨ .

م . م . كوتييه : « إلحاد ماركس الشاب » ، ص ١٢٦ ـ ١٤١ ـ باريس ، ١٩٥٩ .

فردريك أنغلز : « لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية » .

فرانز غريغوار : « في جذور فكر ماركس ، هيغل وفيورباخ » ص ١٤١ ـ ١٩١ .

هنري دي لوباك : « مأساة الانسانوية الملحدة » ، ص ٢٣ ـ ٣٩ ، باريس ، ١٩٥٠ .

أما الكتب الفرنسية التي تتحدث عن فيورباخ بمفرده فقليلة ، منها :

هنري آرفون : « لودفيغ فيورباخ أو تحويل المقدس » ، باريس ، ١٩٥٧ .

البير ليفي : « فلسفة فيورباخ وتأثيرها في الأدب الألماني » ، باريس ، ١٩٠٤ .

حيـــاة فيــوربـــاخ

ولد لودفيغ فيورباخ في ٢٨ تموز ١٨٠٤ في مدينة لاندز هوت البافارية حيث كان والده بول يوهان أنسلم فيورباخ ، الحقوقي المعروف ، قد عُيّن أستاذاً في جامعتها التي أسست حديثاً . وبعد أن أنهى دراساته الثانوية في المدينة التي ولد فيها ، قرر لودفيغ تكريس نفسه للاهوت البروتستانتي .

ويتلاءم هذا الاختيار مع ميلٍ عميق ظل فيورباخ يستشعره طوال حياته ، لكل ما له علاقة بالشعور الديني . ولنهمه بالايمان الحي ، لم يكف أبداً عن التساؤ ل بقلق حول نظرية لوثر التي أصابها الوهن إثر قرنٍ هيمنت فيه العقلانية الحادة . ولسوف يكتب فيورباخ لاحقاً حين سيعمد إلى الحديث عن مسيرته الروحية قائلاً : « لم يكن أول ميل استشعرته في صباي ينحو باتجاه العلوم لا ولا باتجاه الفلسفة ، بل باتجاه الدين . وهذا الميل الديني لم يأتني بفعل التربية الدينية التي ، كما أذكر جيداً ، تركتني غير مبالٍ بها ، أو بسبب تأثيرات دينية خارجية ، بل أتاني من ذاتي وحسب ، انطلاقاً من حاجتي لشيء لم تكن توفره لي بيئتي ولا التعليم الذي كنت أتلقاه في المدرسة الثانوية » .

في العام ١٨٢٣ اتجه فيورباخ إلى جامعة هيدلبرغ للاستماع إلى دروس داوب وبولوس . ولقد خيب هذا الأخير أمله إذ لم يعطه سوى تفسير بالغ العقلانية للاهوت ، أما الأول فعلى العكس منه جعله يلمح ضمن

إطار الفلسفة الهيغلية التي كان يدرّسها بتعمق ، مصالحة ممكنة بين الفلسفة والدين ، بين العقل والايمان . وكان هذا هو التوجه الذي ينوي فيورباخ إعطاءه لدراساته من الآن وصاعداً .

في العام ١٨٢٤ سافر فيورباخ إلى برلين حيث كانت الفلسفة التي يدرسها هيغل ، واللاهوت البروتستانتي ممثلاً بشلير ماخر ومارهاينيكي ، وشتروس وتندر ، يبدوان وكأنهما يخوضان في نقاشٍ حيوي ومستمر ، من شأنه أن يضع حداً للشك الذي كان يعتمل في نفسه . ولسوف يكتب في رسالة تعود إلى العام ١٨٤٦ : « وصلت إلى جامعة برلين وأنا في حالة تمزق كبير ، كنت تعيساً وقلقاً ، وكنت قد بدأت أستشعر في نفسي تفاوتاً بين الفلسفة واللاهوت ، كما كنت أشعر بضرورة التضحية إما بالفلسفة من أجل اللاهوت وإما باللاهوت من أجل الفلسفة » .

أما هيغل الذي تابع دروسه بدأب فقد جعله بسرعة يصل إلى يقين ولو مؤقت، ولقد كتب فيورباخ إلى أبيه بعد فترة يسيرة من وصوله إلى برلين : « لم أبدأ الدروس إلا منذ أربعة أسابيع ، غير أنني لعلى قناعة بأن هذه الأسابيع القليلة قد أفادتني بأكثر مما قد أستفيده من أربعة أشهر أقضيها في أيرلانغن أو في غيرها من الجامعات . إن العديد من المشكلات التي ظلت لدي مع داوب ، غامضة وغير قابلة للفهم أو بدت لي نابعة من الصدفة أو معزولة عن بعضها البعض ، تمكنت من فهمها بفضل بضعة دروسٍ من هيغل . وعرفتها ، أو هذا ما يبدو لي على الأقل ، انطلاقاً من ضرورتها ومن ترابطها الحميم فيما بينها » .

وسرعان ما أسرته فلسفة هيغل كلياً . « لم يعد بإمكاني دراسة اللاهوت » ، هذا ما اعترف به لوالده في رسالة كتبها في ٢٨ آذار ١٨٢٥ ،

« إنني مثل روحٍ نهمة للامتلاك وللسلطة تريد الاستيلاء على الكل واستهلاكه ، وليس على الكل كمجموعٍ تجريبي ، بل كشمولية منتظمة ؛ إن رغبتي مطلقة ولا حدود لها ؛ أود لو أُغمر في صدري تلك الطبيعة التي تدفع أعماقها اللاهوتي الجبان إلى التراجع ، والتي أساء عالم الطبيعة تفسير مغزاها والتي لا يمكن لغير الفيلسوف إنجاز خلاصها » .

وفيورباخ بعد أن تجاوز مقاومة والده الذي كان يفضل له متابعة طريق اللاهوت ، كرس نفسه للفلسفة كلياً . وبين ١٨٢٤ و ١٨٢٦ استمع بأمانة لدروس هيغل ثم أنهى دراساته في برلين برسالة عنوانها « عن العقل الواحد ، الكـوني ، اللانهائي » . De ratione una , universali, infinita ولقد أرفق رسالته هذه إلى هيغل بخطاب وصف نفسه فيه بالتلميذ المباشر الذي يطمح إلى تملك ولو جزء يسير من العقل التأملي الذي يمتلكه معلمه . لكن هيغل لم يتنازل ليرد على كلام تلميذه . فلربما شعر بما من شأن قراءة واعية لكتابة فيورباخ الأولى هذه ، أن توحي به الينا ، آخذاً بعين الاعتبار طبعاً بتطوره اللاحق ، أي بأن في الأمر انتماءً إليه مفعماً بالشك ومتصلباً في عدم يقينه .

أما نشر هذه الرسالة في العام ١٨٢٨ فقد مكن فيورباخ من أن يُقبل كأستاذ حرّ في جامعة إيرلانغن . . والدروس التي ألقاها هناك بين ١٨٢٩ و ١٨٣٢ مجموعة في كتابه « تاريخ الفلسفة الحديثة منذ بيكون الفيرولامي حتى بنوا سبينوزا » الذي نشر في العام ١٨٣٣ .

غير أن الحدث الرئيسي في تلك السنوات الأولى لنشاطه الفلسفي كان ، دون منازع ، نشره في العام ١٨٣٠ لمقالته « أفكارٌ حول الموت والخلود » . وفي ذلك الكتاب عالج فيورباخ موضوعاً عزيزاً عليه بشكلٍ

خاص لأنه سيعود إليه في دراستين أخريين ، « مشكلة الخلود من وجهة نظر الأنثربولوجيا » و « بصدد أفكاري حول الموت والخلود » اللتين نشرتا على التوالي في العام ١٨٤٦ و ١٨٤٧ . في مقدمة كتاب « أفكارٌ حول الموت والخلود » أعلن فيورباخ عن رغبته في تحويل مثالية هيغل المطلقة باتجاه أكثر صرامة وجدية ، وأكثر راهنية أيضاً . « إن ذاك الذي يفهم اللغة التي بها ترتبط الروح بتاريخ العالم ، ينبغي عليه أن يعترف بأن حاضرنا هو نهاية عصرٍ كبير من عصور تاريخ البشرية . وبالتالي بدايةِ عصرٍ جديد » .

وبقصد التعجيل في مجيء هذا العصر عمد فيورباخ إلى استخلاص وتطوير وتركيز الفرضيات الالحادية في الفلسفة الهيغلية . بما أن العقل يسمو على الأفراد ، إلى درجة أن ذاتية الأفراد تنتهي إلى الذوبان في موضوعيته ، يصبح الخلود حقاً مكتسباً للعقل . وعلى هذا يكون فيورباخ قد وصل إلى حد إنكار كل خلودٍ شخصي . وهو دون أن يتراجع أمام النتائج التي ينبغي استخلاصها من الفرضيات التي وضعها هيغل ، يرضى بالقيام بدورٍ هو في ظاهره متعارض مع توجهاته المبدئية : فيبدو وكأنه العدو العنيد للدين . وما الطابع المبهم والملحد والديني على السواء ، للمذهب الانسانوي(*) الذي لن يكف عن الدعوة إليه ، سوى النتيجة الحتمية لموقفه هذا .

إن المذهب الإلحادي الذي نتج عن ذلك القصور الذي يقول بخلود العقل وحده ، كان له أثره العميق . ويتذكر ريتشارد فاغنر ، في سيرته الذاتية ، بحماس ، ذلك الكتاب الذي نشره ذلك الفيلسوف الشاب :

(*) HUMANISTE ، وترجمناه بالانسانوي ، بدلاً من الانساني ، وهو التعبير الأكثر منطقية وتلاؤماً مع الاشتقاق العربي ، تفادياً لأي خلط مع صفة انساني HUMAIN ، التي ستستخدم في الفصول اللاحقة للكتاب . (المترجم) .

« لقد أعجبتني صراحة فيورباخ كثيراً ، تلك الصراحة البادية في أفضل أجزاء كتابه حيث يجرؤ أخيراً على التصدي لمشكلات بالغة الأهمية . وكذلك أعجبتني اتجاهاته الاجتماعية الراديكالية . ولقد بدا لي من الأمور الرائعة أن نعرف أن لا خلود حقيقياً إلا للعمل السامي وللانجاز الروحي » .

ومع هذا فإن فيورباخ تحمل من مصيره كمفكر ثوري أكثر بكثير مما طالب به . صحيح أن كتابه كان كتاباً جريئاً، لكنه نشر دون اسم مؤلفه . ولتفادي أية إمكانية للمماهاة لم يذكر اسم هيغل في أي صفحة من صفحات الكتاب . ولكن في جامعة إيرلنغن الصغيرة حيث ينتهي الأمر دائماً بمعرفة كل شيء ، لم تعد علاقة فيورباخ بالكتاب سراً بالنسبة لأي كان . فكان أن استاءت الهيئة التعليمية . وكان والده محقاً تماماً حين تنبأ له قائلاً : « إنهم لن يغفروا لك أبداً هذا الكتاب ، ولن تحصل على أي كرسي في الجامعة » .

وفيورباخ بعد أن ناله اضطهاد كبير قدم في العام ١٨٤٥ ، أي بعد ١٥ سنة من نشره لكتابه القاتل ، قدم للمرة الأخيرة ترشيحه لجامعة إيرلنغن ، ويومها أعلن نائب العميد عن استعداده لمساندته شرط أن يأتيه كتاب الترشيح بدليل على أن « أفكار حول الموت والخلود » الذي صدر في العام ١٨٣٠ ، ليس من تأليفه .

وعلى هذا النحو ندرك العنصر الثاني الذي ساهم في تركيب حياته وفكره ، ذلك الفكر الذي اقترن بتجربته وكيّف نفسه معها ، أعني فشله الجامعي ، وهو فشلٌ كان محرّراً له بالنظر إلى أنه قد جعله يفلت من قيود الفلسفة الرسمية ، لكنه كان في الوقت نفسه وعلى المدى الطويل مسيئاً

إليه ، لأن غياب كل احتكاك مع الحياة الجامعية حكم على فكره بنوعٍ من الجمود الذي ازداد حدة مع الوقت ، هذا إذا غضضنا الطرف عنْ أن أوضاعه المادية السيئة ستزداد سوءاً خلال سنواته الأخيرة . وفيورباخ لدى تفكيره في حياتهالتي ،حتى ولو كانت ذات مجدٍ لفترة من الوقت ، كانت حياة خاسرة كذلك ، تأرجح على الدوام بين ثورة الكبرياء وبين الاستسلام . فتارة كان ينتفض كمتمرد عنيد ، وتارة كان يبدو وكأنه آسفٌ على ما يتاح للفيلسوف الرسمي من هدوء ، كثمرة للضمان المادي الذي تؤمنه الدولة . وعلى هذا النحو يمكننا أن نقرأ في رسالة كتبها في العام ١٨٤٦ : « إدراكاً مني للتعارض المطلق القائم بين روحي والروح المصادرة ذات الامتياز ، لم يسبق لي أبداً أن تمنيت من أعماق فؤادي تعييني أستاذاً . فأنا أبداً لم أسع لشيء سوى مكان يمكنني فيه أن أكون حراً ويمكنني فيه ، دون أن يزعجني أحد ، تكريس نفسي للدراسة وللتطور ولإطلاق الأفكار والقناعات التي كانت راقدة في ذاتي » . لكنه في رسالة أخرى ، بعث بها لتلميذه بولين ، يقر بما يعتمل في داخله من ندمٍ ، فيكتب بصدد أساتذة الفلسفة قائلاً : « إن أناهم الآخر لم يزعجهم أبداً فالأنا الآخر ، الرجل ، المرأة ،الجسد،كانت الدولة من يقوم بإعالته . ولقد وصل هذا الدور إلى ذروته لدى هيغل . . . فهيغل هو المثل الأعلى المنجز وهو نموذج لأستاذ فلسفة ألماني ، لمدرسي فلسفي . والروح المطلق ليس شيئاً آخر سوف فيلسوف مطلق » .

ومع هذا تمكن فيورباخ من تحويل الفشل الذي استشعره بألم عميق إلى يقين مرح ، فيكتب في يومياته : « أنا لست شيئاً ما إلا لأنني أظل لا شيء لفترة طويلة . وتماماً كما تحررت الروح في الماضي من الكنيسة عليها الآن أن تتحرر من الدولة . إن الموت المدني هو الثمن الذي ينبغي دفعه الآن للحصول على خلود الروح » .

انتهت تجربة فيورباخ الجامعية في العام ١٨٣٣ وبعد ذلك بثلاثة أعوام تزوج من برتالو ، وارثة قصر براكبرغ شراكة ، بالإضافة إلى مصنع للخزف قائم بالقرب منه . وأقام الزوجان في أحد أجنحة القصر مستفيدين من مصادر عيش وفرها لهما مصنع آنية وعمل تحطيب قريبان ، كما نالا جزءاً من أرباح المصنع . في ذلك المكان عاش لودفيغ فيورباخ حياة نبيل ريفي ؛ وعرف لسنوات طويلة سعادة بسيطة تتلاءم مع ذوقه .

إن هذا الوضع سرعان ما يورد إلى ذهننا صورة فيلسوف ينغلق في برجه العاجي قصد خلق عالمٍ يكون في ملجأ عن التذبذبات الخارجية . ولكن فيما يتعلق بفيورباخ سرعان ما ستبدو الصورة مخطئة تمام الخطأ . إن هواء الريف لم يدخل رئتيه إلا ليحرك فكره . وفكره بدلاً من أن يتجمع ، تمدد على قياس أبعاد الطبيعة . وعن هذا يقول « في برلين في الماضي ، والآن في قرية ، يا له من عبث . المنطق تعلمته في جامعة ألمانية ، لكن البصر ، فن الرؤية ، لم أتعلمه إلا في قرية ألمانية . إن كل العلوم المجردة تمزق الانسان ، أما العلوم الطبيعية فهي التي تعيد تكوينه بأكمله ، هي التي تطلب الانسان الكامل ، بكل قواه وبكل معانيه » .

الطبيعة ، الرسالة التي تعلم المحسوس . هي العنصر الثالث ، والعنصر الأكثر أهمية دون ريب بين العناصر التي كونت نتاج فيورباخ . فعبر مراقبة الطبيعة يلتقي الفكر بحامله الجسدي ، وعبر التعاطي مع الملموس تكف الروح عن اللعب مع ذاتها تبعاً لقوانين وهمية وعشوائية . إن قوة التأثير التي مارستها الطبيعة على فيورباخ هي التي أملت على فكره انتظامه الأساسي .

بعد أن رفضته الجامعة ، ووضع نفسه على هامش النظام

البرجوازي ، انضم فيورباخ إلى مجموعة الشباب الهيغلي أو « الهيغليين اليساريين » ، ونحن نعلم أن موت هيغل في العام ١٨٣١ جعل مدرسته تنقسم إلى جناح محافظ يتألف من الهيغليين اليمينيين ، وجناح ثوري يمثله الهيغليون اليساريون . بيد أننا لكي ندرك الميول الخاصة بالشباب الهيغليين ، ربما كان من الأفضل لنا أن نعيد إلى الذهن الفارق الذي حدده هيغل بنفسه بين القدامى والشبان . فالقدامى مدعوون ليحكموا ، وهم إذ يشخصون اللامبالاة إزاء مختلف الطبقات ، يمكنهم أن يكونوا الوحيدين القادرين على الحفاظ على الكل . على العكس من هذا نجد أن الشبان لم يتوصلوا بعد إلى مفهوم العمومية ؛ وإذ هم أسرى الخصوصية ، نراهم راغبين في تغيير الوجود تبعاً لمثل أعلى من الواضح أنه يتعارض مع العمومية وعملهم يفوق في لامبالاته عمل القدامى لأن هؤلاء بدلاً من أن يثوروا ضد الوضع القائم للأمور ، يقرون بالطابع العقلاني للواقع . لكن عملهم يكون غير ذي فعالية وهو محكوم بالفشل مسبقاً .

ليس أمامنا من طريقة لتحديد الهيغليين الشبان أفضل من تطبيق معايير هيغل عليهم . فهم بوصفهم أعداء الماضي والدولة ، وهذه الأخيرة بوصفها التعبير الأسمى عن الشمولية ، نراهم يناضلون باسم بعض المثل العليا الخاصة بهم ضد النظام القائم ، ولأنهم منعتقون من كل قيد سياسي واجتماعي ، يصبحون عبيد ايديولوجيتهم الخاصة . ولقد كان كارل ماركس عضواً في هذه المجموعة وظل ، حتى اليوم الذي دفعته فيه عملية البحث عن عمل ثوري فعال إلى التخلي عن هذه الحلقة التي كان ينتمي إليها أيضاً وبين آخرين ، آرنولد روغه وبرونو باور وماكس شترنر ، ولا سيما لودفيغ فيورباخ .

في سبيل التصدي لمجلة « حوليات برلين » ، الناطقة الرسمية باسم لهيغليين اليمينيين كان أرنولد روغه قد أسس في العام ١٨٣٧ « حوليات هال » وفي هذه المجلة الموضوعة بتصرف اليسار الهيغلي نشر فيورباخ ، في آب وأيلول ١٨٣٨ ، دراسة كان من شأنها أن حددت مرحلة هامة في تاريخ الفلسفة ـ الما ـ بعد ـ هيغلية . كان عنوان الدراسة « مساهمة في نقد الفلسفة الهيغلية » . وهي تبحث مجدداً في المشكلة الأساسية التي تهيمن على الفلسفة الهيغلية ، أي مشكلة وحدة الفكر والكينونة ، وقد أتت لتندد بالطابع الخيالي والمخطىء الذي ارتدته المشكلة في منظور هيغل المثالي .

حث أرنولد روغه فيورباخ على عدم التوقف عند بعض المناوشات الفلسفية البسيطة ، وحدا به للمساهمة في الهجمة السياسية والاجتماعية التي كان اليسار الهيغلي يستعد لشنها . لكن فيورباخ وبدلاً من الوصول إلى راهنية لم يكن في عيشه البعيد في براكبرغ يستشعر ضغوطها ، سرعان ما عاد إلى اهتماماته الدينية ، فكتب إلى أرنولد روغه يقول : « إن اللاهوت بالنسبة إلى المانيا هو الحامل العملي الفعال والوحيد للسياسة ، وعلى الأقل في لحظاتنا هذه » .

ومن هذا الميل الجديد نحو مشكلة كانت قد غذت له أفكاره الأولى سيولد في العام ١٨٤١ كتاب فيورباخ الأساسي ، « جوهر المسيحية » . وهذا الكتاب الذي جرى التوافق على اعتباره ميثاق الإنسانية الملحدة ، عرف نجاحاً كبيراً تشهد عليه طبعتان طُبعهما الكتاب ، أولاهما في العام ١٨٤٢ والثانية في ١٨٤٨ . في البداية كان فيورباخ قد رغب في جعل عنوان الكتاب « أسرار الدين وأوهام اللاهوت » . وإذا كان العنوان النهائي قادراً أكثر من غيره على جذب اهتمام القارىء فإن القول السقراطي « إعرف

نفسك بنفسك » قادرٌ أكثر من أي شيء آخر على تلخيص أطروحة فيورباخ في هذا الكتاب . فالحال أن الأمر كان يقوم بالنسبة إلى فيورباخ في كشف إسرار الدين عبر طرد أوهام اللاهوت قصد جعل الإنسان ، الذي له جوهر هو ، في آنٍ معاً ، مخفي ومكشوف عنه بواسطة الدين ، جعله يعرف نفسه بنفسه . وفيورباخ إذ يبشر ناشره أوتو ويغاند بقرب انتهائه من الكتاب ، يقول محدداً : « إن الفكرة الأساسية هي التالية تقريباً : إن الجوهر الموضوعي للدين ، وخاصة للدين المسيحي ، ليس شيئاً آخر غير جوهر الفؤاد الإنساني وخاصة الفؤاد المسيحي ؛ وبهذا المعنى تكون الأنثربولوجيا هي سر اللاهوت » .

وإذ انطلق لاكتشاف أن جوهر المسيحية لا يكوِّن شيئاً آخر غير جوهر الانسان ، وصل فيورباخ إلى النضال بنفس الأسلحة ضد أوهامَ الفلسفة التأملية ، وذلك لأنها ، هي الأخرى ، تخفي جوهر الانسان وتكشف عنه في آنٍ معاً . أما الأنثربولوجيا ، أي فلسفة الانسان ، فلقد أوحت له بدراستين فلسفيتين تتكاملان إحداهما مع الأخرى : « أطروحات مؤقتة بهدف إصلاح الفلسفة » و « مبادىء فلسفة المستقبل » .

« الاطروحات المؤقتة » التي كتبت في العام ١٨٤٣ كان الهدف منها أن تنشر في « الحوليات الألمانية » التي حلت منذ العام ١٨٤١ محل « حوليات هال » ، لكن الرقابة منعت نشرها . فكان أن ظهرت بعد ذلك بعام في « أنكدوتا » وهو كتاب يتألف من أكثر من عشرين ورقة مما يجعله بهذا المعنى معفى من أية رقابة مسبقة . أما « المبادىء » فلقد نشرت على شكل كتيب من ٨٤ صفحة .

إنه لمن الصعوبة بمكان أن نلح على الأهمية الكبرى التي ينبغي

إسباغها على هاتين الدراستين سواء بالنسبة إلى موقعهما من تطور الفكر الفيورباخي ، أو من تطور الفلسفة الحديثة . فبينما ظل النقاد لزمن طويل لا يرون في هاتين الدراستين سوى امتداد لنقد الفلسفة الهيغلية الذي بدأ منذ العام ١٩٣٩ ، شرع النقاد في أيامنا في إدراك « المحمول الاستثنائي » لفلسفة تموضع نفسها على مسافة متساوية من التجريد المثالي ومن القصور المادي . ففي كتابه « الفرد في علاقاته مع الآخر » (١٩٢٨) يكتب كارل لوفيت : « لقد حاول فيورباخ في « مبادىء فلسفة المستقبل » أن يطرح مشكلة المثالية الأساسية (الذات ـ الموضوع) على مستوى جديد . وهاكم أطروحته ، المبدئية بقدر ما هي بدائية ، : « إن جوهر الانسان غير محتوى إلا في وحدة الانسان مع الانسان ، لكنها وحدة تستند إلى واقع الفرق بين الأنا و الأنت . وفي الفلسفة أيضاً ، وبوصفي فيلسوفاً أيضاً ، أنا إنسان مرتبط بأناس آخرين . والجدلية الحقيقية ليست مناجاة يقوم بها مفكرٌ وحيد مع نفسه ، بل هي حوار بين الأنا و الأنت » . ولنذكر هنا بأن تاريخ الفلسفة الرسمي جهل كل شيء عن « مبادىء » فيورباخ .

بين ١٨٣٩ و ١٨٤٣ كانت الفترة الزمنية القصيرة التي أزهر فيها الفكر الفيورباخي وفتّح براعم إمكانياته ، ثم استنفد نفسه . فكتاب « جوهر الدين » الذي نشر في العام ١٨٤٥ ، كان نذيراً بهبوط سوف تزداد حدته . فهنا تخلى فيورباخ عن المذهب الإنسانوي متجهاً نحو مذهب طبيعي يزداد فقراً . ومن المحتمل أن يكون هذا التطور ، قد حدث من جراء السجال الذي كان على فيورباخ أن يخوضه ضد ماكس شترنر ، مؤلف « الفريد وخاصيته » . فلقد هاجم شترنر الإنسان الفيورباخي الذي بدا له كشكلٍ آخر من أشكال الاستعلاء . « عندما ، وبفضل هذه الإنسانية « أحترم الإنسان فيك » ، فليس أنت من أحترم ، بل الجوهر

السامي الذي يكمن فيك » . في جوابه على شترنر المعنون « جوهر المسيحية بالنسبة الى الفريد وخاصيته » ، يتخلى فيورباخ عن موقفه الانسانوي حالاً محل الكمالات الانسانية (أي العقل والإرادة والفؤاد ، حيث كان قد اعتقد أنه عثر على الله) حالاً الطبيعة بأسرها . أما العلاقات الوجودية التي كان قد استخلصها بكثير من السعادة . فلقد انتهى بها الأمر لتصبح مجرد نسب بيولوجية .

أما التخلي عن المذهب الانسانوي فقد ظل في ذهنه مرتبطاً بذكرى « الفريد وخاصيته » وهذا ما يمكننا أن نفهمه بوضوح في رسالة وجهها إلى ج . ديبوك في السادس من نيسان ١٨٦١ وقال فيها : « لقد تلقيت « يوميات مادي » التي بعثت بها إليّ وقرأت بضع صفحات منها ، ولاسيما تلك التي تعنيني . ترى أليس غريباً أن يعمد المؤلف إلى استخلاص مفهومي للنوع ، الذي يشكل موضوع نقده ، من « جوهر المسيحية » وحده ، كما لو كان هذا الكتاب هو التصور المنجز للنوع الذي قمت به ضمن نشاطي ككاتب ، وكما لو انني لم أعمد في كتابات لاحقة إلى نقد ، وتغيير هذا المفهوم كما تم التعبير عنه في ذلك الكتاب ، وإعطائه طابعاً فردياً بشكلٍ واع ومفصل تمام التفصيل . وكل هذا بشكلٍ جعل الفلاسفة المشهود لهم يوجهون لي ، وبالتحديد ، الاتهام المضاد القائل بأنني قد ألغيت مفهوم النوع كلياً لكي لا أحل مكانه سوى الفرد . ترى بِمَ عليّ أن أرد على ناقدٍ يعمد في العام ١٨٦٨ ، إلى مجرد تكرار ما كان « الفريد وخاصيته » في العام ١٨٤٤ ، قد عارض به فيورباخ العام ١٨٤١ ، دون أي أخذ بعين الاعتبار بما قيل لاحقاً حول الموضوع نفسه ؟ » .

ويبدو أن ثورة العام ١٨٤٨ قد كرست انتصار أفكار اليسار الهيغلي

السياسية والاجتماعية . ومع هذا فقد ظل فيورباخ في منأى عن التحرك العام . ويبدي ربنيه تاياندييه ، في « مجلة العالمين » ، وهو الخبير بالحياة الثقافية الالمانية في ذلك الحين ، يُبدي دهشته إزاء الموقف السلبي لفيورباخ الذي يقدمه لقرائه بوصفه مؤسس الالحاد الحديث . فهل كان ذلك الموقف نابعاً عن الحذر (ولنذكر هنا بأن فيورباخ كان قد نشر كتابه « أفكار حول الموت والخلود » من دون اسم المؤلف) أم عن رغبة حاسمة في البقاء ضمن الحدود الدقيقة للنقد الديني .

على أي حال إن رفض فيورباخ للمساهمة في أي تحرك سياسي يعود إلى العام ١٨٤٣ ، ففي ذلك العام كان أرنولد روغه وكارل ماركس قد طلبا من فيورباخ إرسال مقالٍ إلى مجلة « الحوليات الفرنسية ـ الالمانية » النضالية التي كان قد بدآ بإصدارها . ولقد امتنع فيورباخ يومها ، في رسالة كتبها في ٢٠ حزيران ١٨٤٠ ، محتجاً بأن الاستعداد الايديولوجي لدى الشعب الألماني لا يزال قاصراً ، ومضيفاً : « نحن لسنا بعد في وضع التحول من النظرية إلى الممارسة ، لأننا لا نزال نفتقر إلى النظرية وعلى الأقل في شكلها المنجز والمشغول بكل المعاني . إن النظرية لا تزال وستبقى،الأمر الجوهري » .

أما فرصته في المساهمة النظرية بثورة العام ١٨٤٨ فقد أتته عن طريق طلاب هايدلبرغ الذين طلبوا إليه أن يلقي دروساً حول فلسفة الدين . فالتقط تلك الفرصة . وفي مبنى بلدية هايدلبرغ ، في الساحة العامة عرض أمام نحو مائة من المستعمين المنتظمين ومثلهم من المستمعين الطارئين ، تلك المبادىء التي كانت قد قادت خطاه في تحرير كتابه الأخير « جوهر المسيحية » . ومن بين الطلاب المتحمسين للثورة والمستمعين بالتالي

لمحاضرات فيورباخ باهتمام ، غوتفرد كيلر . ولقد كان اللقاء بالفيلسوف بالنسبة إلى مؤلف « هنري الأخضر » ، حدثاً هاماً في حياته . فهو يعترف بنفسه بأن فيورباخ كان هو من كشف له عن جمال العالم الدنيوي ، وجعله يكتشف لذة العيش الحقيقية بتخليه عن الخلود . والرسائل التي كتبها كيلر من هايدلبرغ ، في ذلك الحين تكشف الكثير عن هذا الأمر . « على الرغم من أنه لم يخلق ليكون أستاذاً ، وعلى الرغم من أن اداءه متعبٌ وسيىء، كان مهماً جداً بل وبالغ الأهمية الإصغاء الى رجل الفلسفة التاريخي هذا ، والذي يمكننا أن نعتبره الآن الأكثر اهمية ، الإصغاء إليه وهو يعرض فلسفته حول الدين . . . أنا لا يمكنني بعد بأن أقول بيقين ، أو أفترض أي شيء بصدد الأثر الذي سيحدثه فيّ . لكنني أعلم شيئاً واحداً : لسوف أمحو ـ بل لقد محوت على الأرجح ـ كل أفكاري الدينية القديمة ، وذلك حتى أصبح بمستوى فيورباخ . إنه يقول ان العالم جمهورية ، وهو لا يحتمل لا إلهاً مطلقاً ولا إلهاً دستورياً وعقلانياً . الخلود يختفي . ومهما كانت حلوة وعاطفية فكرة الخلود ، لا بد لنا من أن نضع الأمور في نصابها لنجد أن العكس أيضاً مؤثرٌ وعميق . بالنسبة لي على الأقل ، كانت ساعات صاخبة وتأملية تلك التي بدأت فيها بالتعود على فكرة الموت الحق . . . أنا لم أر في حياتي رجلاً تخلص من كل غبار المدرسة ومن كل عبثية الكتابة مثل هذا الرجل : فيورباخ . فهو لا يلتجىء إلا إلى الطبيعة وإلى مزيد من الطبيعة . لقد عرف كيف يلتقط الطبيعة في كل نسغها ، وفي كل عمقها ، وهو ابداً لن يدع أحداً ينتزعه منها سواء أكان هذا الأحد إلهاً أم شيطاناً » .

لدى عودته إلى براكبرغ كان على فيورباخ أن يخضع أكثر وأكثر لسلطان طبيعة مؤلهة ، وحين سيرسل إليه جاكوب مولشوت ، وهو أحد

تلامذته القدامى في هايدلبرغ ، رسالته المعنونة « نظرية أغذية للشعب » . سيرى في تلك الرسالة ذات التوجه المادي الصارم ، انعكاساً أميناً لأفكاره . وفي دراسته « العلوم الطبيعية والثورة » التي نشرت في العام ١٨٥٠ ، تأثر فيورباخ باطروحة مولشوت التي تقول بأن جسدنا هو الذي يقود فكرنا ، ولن يتردد في كتابة السطور التالية التي ستجعلها غرابتها أفكاراً مُعْدِية : « إن غذاء الإنسان هو أساس ثقافته ، وحالته الذهنية . فإذا أردتم تحسين أوضاع الشعب وفروا له وجبات أفضل بدلاً من أن تعظوه ضد الخطيئة : فالإنسان هو ما يأكل » .

في العام ١٨٥٧ نشر فيورباخ كتابه الكبير الأخير «أنساب الآلهة استناداً إلى المصادر القديمة الكلاسيكية ، العبرية والمسيحية » . ولرغبته في إيجاد توافقٍ بين إنسانية « جوهر المسيحية » ، وطبيعة « جوهر الدين » ، حاول فيورباخ أن يعثر في مفهوم الله على العناصر الانسانية والطبيعية . فالإنسان إذ يصطدم بالقدرة الكلية للطبيعة يُسقط على الآلهة رغبته في الانتصار عليها (أي على الطبيعة) . « إن ما لا يكونه الإنسان حقاً ، لكنه يرغب في أن يكونه ، يجعل منه إلهه أو يكون هو إلهه بالفعل » .

لم يحقق « أنساب الآلهة » أي نجاح ، فالسرد الوصفي الذي يمتد طوال الكتاب والذي غالباً ما يبدو مجانياً ، طالما أنه يقف خارج كل تفكير شخصي ، لا يمكنه إلا إشعار القارىء بالملل ، حتى ولو كان مؤيداً للأطروحات التي يدافع فيورباخ عنها . ويكتب هذا الأخير في رسالة تعود إلى العام ١٨٦٠ ، قائلاً : « إنه لمن المثير للدهشة أن نرى إلى أية درجة اتفق أصدقائي وأعدائي على تجاهل هذه الدراسة التي تنطلق من دراسات واسعة . صحيح أن أ . روغه قد تحدث عن الدراسة لكن سوء النية ، كان

يزيد في كلامه عن حسنه . . . فبغض النظر عن إسهاب السرد القديم الذي يزعج النظرة السطحية أقول ان « أنساب الآلهة » ، هو في رأيي أبسط كتبي وأكثرها اكتمالاً ، ونضوجاً . فلقد عرضت فيه على شكل يقين ، يفرض نفسه مباشرة ومن تلقائه ، كل ما كنت قد عرضته في كتاباتي السابقة على شكل محاجات فلسفية مضجرة » .

والحقيقة أن هذا التدهور الذهني الذي سيزداد حدة ، رافقته صعوبات مادية أكثر وأكثر خطورة . فمصنع الخزف الذي كانت عائداته قد أتاحت لفيورباخ أن يعيش خلال عشرين عاماً حياة مستقلة وسعيدة رغم كل شيء ، أفلس . وإذ اضطر لترك براكبرغ ، أقام فيورباخ في العام ١٨٦٠ في منزل ريفي في ريخنبرغ بالقرب من نورمبرغ . غير أن سنوات حياته الأخيرة التي عرفت الكثير من الصعوبات المالية ، حملت له على أي حال سعادة أخيرة . فلقد حدث أن فندقياً نمساوياً يدعى كونراد ديوبلر ، قرأ بالصدفة كتابه « جوهر الدين » ، فكتب له معبراً عن اتفاقه التام معه وعن إعجابه الشديد الذي يشاطره إياه عددٌ من أصدقائه الذين كان قد أوصاهم بقراءة الكتاب ، وفيورباخ الذي كان قد حلم طوال حياته بتعليم الشعب ، والذي وجد نفسه معنياً بذلك الحب الذي أبداه مراسله إزاء الطبيعة ، سارع إلى التقاط اليد الممدودة إليه بكثير من العفوية . وعلى هذا النحو نشأت بين الاثنين صداقة طويلة تخللتها زيارات متبادلة .

ومع هذا فإن فيورباخ لم يجد ما يعزيه عن اضطراره لهجران براكبرغ العزيزة عليه . فأخذت قواه الجسدية والذهنية تتدهور بسرعة حتى مات في الخامس عشر من ايلول ١٨٧٢ . ولقد رافقه إلى مثواه الأخير في مقبرة القديس يوحنا في نورمبرغ ، حيث يرقد كذلك جان ساخس وألبرخت

دورر ، ألوف العمال معظمهم من مناضلي الحزب الاشتراكي ـ الديمقراطي الذي كان فيورباخ قد انتسب إليه .

وبعد أكثر من نصف قرن على موته أي في العام ۱۹۳۱ رُفع في نورمبرغ نصبٌ « لذكرى فيلسوف المادية الفلسفية » . ويتألف النصب من ثلاث كتل كبيرة من البازلت ويحمل العبارتين التاليتين : « افعل الخير في سبيل حب الإنسان » و « الإنسان خَلَقَ الله على صورته » . وبعد ذلك بعامين أخذت ألمانيا النازية تمحو كل آثار الماركسية في أرضها . فأزيل النصب وأودعت كتله في مكانٍ ما في نورمبرغ ، وبعد ذلك بـ ۲۲ سنة أي في العام ١٩٥٥ عثر على الكتل تحت ١٦ متراً مكعباً من الأطلال التي كانت القذائف قد دمرتها . أما إعادة تشييد النصب كفعل تعويض على أحد ضحايا النازية ، فإنها تصطدم باعتراضات عديدة تتعلق قبل أي شيء آخر بالطابع التجديفي للكلمات المحفورة فوق الحجارة . من هنا استؤنفت على الصعيد السياسي مناقشات تنتمي إلى قرن سابق ، مناقشات من الواضح أن فيورباخ نفسه يمكّننا من تجاوزها انطلاقاً من كونه قد عثر على المنبع الأول لكل دين .

فلسفة فيورباخ

من الواضح أنه لا يمكن فصل فكر لودفيغ فيورباخ عن فكر كارل ماركس . فتاريخ الفلسفة ، الذي تقوده دراسة فردريك أنغلز الشهيرة « لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية » ، يقدم لنا مؤلف « جوهر المسيحية » كنوع من يوحنا المعمدان الخاص بدين القرن العشرين الجديد ، وبوصفه قبل أي شيء آخر ، مسؤولاً عن الإتجاهات المعادية للدين في الماركسية . وبعد أن يموضع فيورباخ في هذا المنظور يُظن بأنه قد نال نصيبه إذ ، إثر ماركس ، جرى بعد ذلك تحديد نواقص فكره الفلسفي ، والتعديلات والإضافات التي ألحقها ماركس بفكره .

ولكن ، وكما يحدث غالباً ، ها نحن نجد كيف أن فضائل المعلم تقبع في ظل نجاح تلميذه ، ففكره لا يبقى إلا بمقدار ما يسمح لنا بالعثور على الخطوط الأولى لفلسفة تتجاوزه وتستملكه وتتوّجه . وهو حكم لا يمكنه إلا أن يكون جزئياً لأنه ينطلق من بعض المعايير الغريبة على هذا الفكر ، وهو حكم متحيز كذلك لأنه يهمل ما في فكر فيورباخ من محمول حقيقي ومستقل .

إذن ، إذا شئنا أن نكون عادلين مع فيورباخ يجدر بنا أن نحرره ، وعلى الأقل فيما يتعلق ببعض سمات فكره ، من الروابط الماركسية التي تمزقه ، وذلك قصد أن نعيد له ذلك الاستقلال النسبي الذي من حقه أن يطالب به إزاء ماركس الذي تبعه كما إزاء هيغل الذي سبقه . ولكي يستعيد فكر فيورباخ انتظامه الحقيقي ، بدلاً من أن يلتصق بانتقادات كارل ماركس ،

فلنحاول الآن مرافقته في جهوده العديدة الهادفة إلى إعطاء الفلسفة في زمانه انطلاقة جديدة .

إن فردريك أنغلر لا يقول إلا الحق حين يربط لودفيغ فيورباخ بنهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية . فالحال أنه هو من ينزل هيغل عن عرشه بوصفه آخر ممثلي المثالية الألمانية ، وذلك بتعجيله من طرح كل الانتقادات التي كانت تحوم من حول فكر هيغل لكنها كانت قد ظلت معلقة . فأصالة فيورباخ تكمن أول الأمر في معارضته لهيغل .

وقبل أن نحدد مغزى ومحمول هجمته لا بد لنا من أن نلحظ الصعوبة الاستثنائية لذلك المشروع . فمن الصعب علينا أن نتملك الآن فكرة صحيحة عن الهيمنة الكلية للفلسفة الهيغلية خلال السنوات التي تلت موت الفيلسوف في العام ١٨٣١ . وفي هذا الصدد يقول ر . هايم في كتابه « هيغل وعصره » : « إن جزءاً كبيراً من المعاصرين لا يزال يتذكر ذلك العهد الذي كان فيه العالم كله يتغذى من المائدة الثرية التي تملؤها الحكمة الهيغلية . حيث كانت كل الكليات تقف على باب كلية الفلسفة قصد الحصول ولو على شيء يسير من اكتشاف المطلق ذلك ومن ليونة الديالكتيك الشهير ، وحيث كان على المرء أن يكون إما هيغلياً جيداً أو بربرياً وأحمق ، وتجريبياً متخلفاً ومحتقراً » . إن الغالبية العظمى من تلامذة هيغل المباشرين إذ آووا في حمى المنظومة التجريدية الروحية التي تركها لهم المعلم ، تحركوا في داخلها مرتاحين ، وهم إذ شعروا أنفسهم مسندين من الدولة ، أخذوا يدافعون عن مواقعهم الفلسفية التي أضحت رسمية . ومع هذا كان هناك عددٌ قليل منهم شعر بنفسه محاصراً أكثر فأكثر ؛ وكان هؤلاء هم الذين رغب فيورباخ في دلّهم على المخرج .

ومما لا شك فيه أن هذه المهمة كانت ستبدو له أقل يسراً لولا أنه كان واعياً ، بأنه واياهم موضوعون عند مفصل عهدين . فلأن العالم كان على وشك دخول عهدٍ جديد ، كان من الأنسب القطع مع عادات التفكير القديمة . وفي مقالٍ يعود إلى ١٨٤٢ ـ ١٨٤٣ ، عنوانه « ضرورة تغيير » ، يحدد فيورباخ الهيمنة التي يمارسها عصره على التفكير الفلسفي : فإذا أنجز هيغل تاريخ الفلسفة صار هذا التاريخ من الآن وصاعداً ملكاً للتاريخ بالمعنى الحرفي للكلمة . « إن ذاك الذي لديه شجاعة أن يكون سلبياً بالمطلق هو وحده الذي يملك قوة خلق الجديد » .

على الرغم من تماسكها الظاهري،نشكو الفلسفة الهيغلية نفسها ، من ازدواجية أساسية تدعو إلى تحللها . فالمنهج في هذه الفلسفة يتعارض مع النظرية ، ويكمن جوهر هذا التناقض في أن على السيرورة الديالكتيكية أن تخلق تجاوزها المتجدد دائماً ، بينما تضع النظرية حداً لهذا التطور موقفة إياه عند المنظومة (السيستام) التي صاغها هيغل واعتبرت الصيغة المثلى للفكر الانساني . وهذا الازدواج نفسه نجده أيضاً في عملية تمثل الواقعي والعقلاني في بعضهما البعض . فالتأكيد على أن الواقعي هو عقلاني مهما كان شأنه ، هو هو تبرير الحالة الراهنة للأمور . أما التشديد ، في المقابل ، على أن العقلاني يوجد في قلب الواقعي ، فهو هو الدعوة لعمل سياسي واجتماعي إصلاحي . إننا هنا أمام نظرية بالغة المحافظة ينقضها منهج بالغ الثورية .

فما هي إذن الخطوط الكبرى في هذا النقد الموجه للفلسفة الهيغلية ؟ .

يختار فيورباخ كنقطة لهجومه الجزء الأكثر ضعفاً ، وكذلك الأقل

إقناعاً، في منظومة هيغل ، أي فلسفة الطبيعة لديه . فهيغل يقول ان الروح هي التي تتغرب في الطبيعة بهدف إدراك ذاتها في تلك الطبيعة . وهيغل يكتفي ، في سبيل تفسير الخصوصية التي تتبدى في الطبيعة ، يكتفي بعمومية ، القصد منها احتواؤ ها .إن هيغل لا ينكر وجود نوع من عدم التلاؤم بين المفهوم والطبيعة . غير أن في هذا دليلاً على دونية الطبيعة بالنسبة إلى الروح . وحدوث الطبيعة هو الذي يمنعها من أن تتوصل تماماً إلى مستوى الديالكتيك . وفي مقابل هذا نرى أن الروح المنفلتة من كل حدوث ، تتعرف على ذاتها في سيرورات الديالكتيك . فهيغل يرى « أن ما يضع موضوعية الفكر الحقيقية ، هو أن الأفكار ليست فقط أفكارنا ، بل هي تشكل أيضاً الأشياء في ذاتها ، والعالم الذاتي بشكلٍ عام » .

وينطلق فيورباخ بدوره من هذا التفاوت بين الروح والطبيعة ، ولكن لكي يبرهن على أن الديالكتيك الهيغلي عاجز عن الإحاطة بشمولية العالم الواقعي ، بالنظر إلى كونه مجرد محاججة تتأسس على مقايس زمنية وحسب . فالديالكتيك يجهل المكان الذي هو من يسمح بالترابط ؛ وهو لا يعرف سوى التتالي الذي بإمكانه وحده أن ينضوي ضمن زمن من دون عمق . ومع هذا فإن الواقع يتموضع في آنٍ معاً في المكان وفي الزمان . أما حدوث الطبيعة فإنه بدلاً من أن يبعدنا عن الواقع يعود بنا إليه .

إذن ، فإن هيغل يخطىء حين يلحق الخاص بالعام ؛ وهو يرتكب خطأ مشابهاً حين يسعى للاحاطة بالملموس مستعيناً بالمجرد . فهو في « المنطق » ، يبدأ بطرح الكينونة البحت مؤكداً أن في الأمر هنا مفهوماً خالياً من أية افتراضات مسبقة . بيد أن الكينونة البحتة ليست سوى تجريد . فالكائن ، كما يلاحظ فيورباخ « مختلف كاختلاف الأشياء . الكائن يمتزج بالشيء

الذي يكونه . فأنت حين تحرم كائناً من كينونته ، تكون قد حرمته من كل شيء . بمعنى أن الكائن لا يمكنه أن يكون منفصلاً لذاته ، ليس الكائن مفهوماً خاصاً » . أما هيغل فإنه إذ يربط ، بالاستنتاج الاستطرادي ، لعدم بالكينونة ، يستمر في كونه ضحية للتجريد . فليس العدم من ينبغي معارضته مع الكينونة البحتة ، بل الكينونة الملموسة والمحسوسة .

إن الروح الهيغلية تزعم معانقة الواقع الملموس . لكنها لكي تفعل هذا سيتوجب عليها مجابهة هذا الواقع نفسه . بيد أن هيغل بدلاً من أن يربط الروح ، تأملياً ، بما هو متعارض معها ، لا يضع في مواجهة الروح سوى الفكر . وهو يقف عند مجرد تمثل بسيط للملموس . وعلى هذا النحو تتعرض الفلسفة الهيغلية لنفس الاتهام الذي تتعرض له كل فلسفة حديثة منذ ديكارت : فهذه الفلسفة إذ تقطع مع التصور المحسوس تبقي على التفاوت الأساسي بين الانسان وتجربته متصورة نفسها بنفسها ، بمعنى أنها لا تدخل أبداً إلى العالم الملموس .

إن علينا ألا نشك أبداً في وجود تعارض أساسي بين الطبيعة والروح . وعلى الفلسفة تحديداً أن تبذل جهدها لتجاوز ذلك التعارض عبر اتخاذها ، كنقطة انطلاق لها ، ليس الروح العاجزة عن جسّ الطبيعة ، بل الطبيعة التي تتيح لنا قراءتها المتنبهة جلاء سيرورات الروح . ويلاحظ فيورباخ أن « الفلسفة هي علم الواقع في حقيقته وشموليته ؛ لكن مجموع الواقع هو الطبيعة (الطبيعة بالمعنى الأكثر شمولية للكلمة) . فالأسرار الأكثر عمقاً تكمن في أشياء الطبيعة الأكثر بساطة التي قد يرمي بها العقل المتأمل والحالم ، الناظر دائماً إلى الما ـ وراء ، تحت الأقدام » .

ويرى فيورباخ أن احتقار الطبيعة الذي تشهد عليه الفلسفة الحديثة

إن هو إلا ميراثاً مباشراً يتحدر عن اللاهوت المسيحي . ويلاحظ أن « الفلسفة الحديثة متحدرة عن اللاهوت وهي ليست شيئاً آخر سوى اللاهوت وقد تحلل وتحول إلى فلسفة » . وليس هيغل في الواقع سوى لاهوتي متنكر بثياب فيلسوف . « إن ذاك الذي لا يتخلى عن الفلسفة الهيغلية ، لا يتخلى عن اللاهوت . فالنظرية الهيغلية التي تقول ان الواقع إنما تأتي به الفكرة ، ليست سوى التعبير العقلاني للنظرية اللاهوتية التي تقول بأن الله هو الذي خلق الطبيعة » .

إن لا نهائية الفلسفة الهيغلية منسوخة نسخاً عن لانهائية الدين : فهذه وتلك تمثلان النهائي أي تمثلان شيئاً محدداً ولكن على شكل مخاتل . ولهذا لن يمكن للفلسفة التأملية أبداً أن تتوصل إلى إدراك حقيقي للواقع « فالنهائي متحدر عن اللانهائي بمعنى أن اللانهائي واللامحدد هو المحدد والمرفوض ؛ ويُعترف عادة بأن اللانهائي من دون تحديد ، أي من دون غائية ، لا يكون شيئاً بمعنى أن النهائي هو الذي يُطرح بوصفه واقع اللانهائي . ولكن بما أن النفي المفرط للمطلق يظل في أساس المنظومة ، لا يكفي أبداً إلغاء الغائية المطروحة . النهائي هو نفي اللانهائي ، واللانهائي بدوره هو نفي النهائي . أما فلسفة المطلق فهي عبارة عن تناقض » . بمعنى أن الفلسفة الهيغلية تظل منغلقة على نفسها ، فهي إذ تنطلق من مطلق ليس له تحديدات ، تحظر على نفسها قبلياً a priori سلوك الطريق الذي يؤدي إلى الحياة الحقيقية .

لوعي منه بالطريق المسدود الذي ينتهي إليه كل موقف مثالي ، يأخذ فيورباخ على عاتقه مهمة إعادة تفسير مفاهيم الكينونة والفكر وكذلك العلاقات القائمة فيما بينها . وهو بدلاً من أن يجعل الفكر يذيب الكينونة فيه

كما تفعل الفلسفة الهيغلية ، نراه يحرر الكينونة من طغيان العقل Logos ويعيد لها غلافها الملموس « فهنا فقط تتوقف الكلمات وتبدأ الحياة ويكشف سر الكينونة عن نفسه » . وعلى هذا النحو يزول عن الكينونة طابعها المجرد وتمتلىء بثروة الوجود التي لا تنضب . والفكر هنا يتحول بدوره فهو إذ يرغم على أن يأخذ بعين الاعتبار كينونة غنية بكل ما تضفيه عليها المعاني ، يتخلى عن السفسطات اللامجدية التي كان يتبادلها مع كينونة مضحكة وجميلة ، ويرتفع إلى مستوى المعرفة . وما أن يتم التخلص من التجريد حتى يعتقد فيورباخ أنه قد تمكن من تحقيق الحلم الذي داعب دائماً أحلام كل الفلسفات دون أن تتمكن أية فلسفة من تحقيقه ، أي، إتحاد الفكر والكينونة . فالكينونة بوصفها وجوداً بإمكانها بل وينبغي عليها أن تستقبل في داخلها الفكرة على شكل معرفة . بمعنى أن فيورباخ ينقل مركز اهتمام الفلسفة إلى الواقع نفسه . أي ان المعاني ، ذلك الفريق الثالث الذي كثيراً ما احتقره الفلاسفة حتى الآن ، هي التي ، كما يرى فيورباخ ، ستوصل إلى الحقائق الفلسفية .

فما هي المفاصل الأساسية في « المذهب الحسي » الفيورباخي ؟ .

يبدأ فيورباخ بالتمييز بين الحقيقة ذاتها والتصور الذاتي الذي يحمله الإنسان عنها . فالكائن البشري يتصور الأشياء قبل أن يدركها . والعقل الانساني يذهب من الظاهر إلى الواقع . والأمر نفسه بالنسبة إلى تاريخ الانسانية ، فلفترة طويلة من الزمن ظل الناس لا يهتمون إلا بما هو خالدٌ ، أي بالأمور الألهية ، بمعنى الأشياء التي تترجمت أفكاراً . وهم عند نهاية تطور طويل وحسب ، توصلوا إلى إدراك الأمور كما هي ، أي بطابعها الانساني العميق . عند ذاك امّحى التخييل الإلهي أمام الواقع الانساني ،

ويشكل هذا الوعي منعطفاً حاسماً . فالانسان إذ تخلص من الأخيلة الدينية ، اكتشف أبعاد العالم الحقيقي ودمج فيها إرادته . « إن واقع الانسان يرتبط وحسب بواقع موضوعه . ألاّ تملك شيئاً معناه أنك لا تكون شيئاً »

نحن نعلم أن عملية اكتشاف العالم الحقيقي مهمة تقوم بها الحواس . ولكن سيكون من الخطأ الاعتقاد بأن فيورباخ يتوقف عند تلك النتائج التي يتوقف عندها المذهب التجريبي ، وهو بدلاً من أن ينغلق على نفسه في وضعية positivisme من شأنها أن تبدو قصيرة النفس ، يجهد ليعطي الحواس أبعاداً قادرة على احتواء الآفاق الانسانية الرحبة . ولهذا السبب نجد الحسية الفيورباخية مفروزة في ثلاث درجات متعاقبة : التلقي ، الحس ، والحب .

التلقي فوري ومباشر . وهو جوهري لأن الكائن الذي يتم إدراكه ، (أي حقيقة وجوده الملموس) هو وحده الذي لا يمكن النزاع حوله ! ومع هذا فليس التلقي سوى دنو أولي وسطحي . أما الحس فهو الذي يعطيه عمقاً . فإذا كان التلقي يسمح لنا بالتواصل مع خارج الكائنات ، فإن أهمية الحس تكمن في كونه يوّحدنا مع داخل الكائنات . وعلى هذا النحو يغتني البصر الذي هو مادي صرف باكتشاف العقل والمشاعر . « نحن لا نرى فقط سطوح المرايا والأطياف الملونة ، لكننا نتأمل كذلك نظرة الانسان ، وعلى هذا النحو لا يكون الخارج فقط ، بل الداخل أيضاً ، ولا الجسد فقط ، بل الروح أيضاً ، ولا الشيء فقط ، بل الأنا ، أيضاً ، موضوع الحواس » .

وفي الحب يصل الحس إلى درجة كمال هي الأكثر سمواً . فالدليل

الحقيقي على الوجود يظهر حين يقيم الحب العلاقات بين الذات والموضوع . « الحب عاطفة وليس سوى العاطفة رمز للوجود » . إن هذه الهيمنة التي تمارسها المعرفة العاطفية في إدراك الكينونة تتحقق حين نشرع في تحليل الألم الذي يأتي دائماً مصاحباً للحب . فنحن نتألم حين يتبين لنا أن ما هو موجودٌ في مخيلتنا ، لا يوجد في الواقع ، أي حين يتبدى الوهمي والذاتي ، مرتدياً سمات الحقيقي والموضوعي . ونحن نتألم تحديداً لأن ليس بإمكان اللا ـ كينونة التطابق مع الكينونة . أحب ، وحبي يبرهن على « الكينونة ، أتألم ، وألمي يبرهن على لاوجود الكينونة . « إذن فليس للمشاعر الانسانية أهمية تجريبية وأنثروبولوجية بالمعنى الذي كانت تشير إليه الفلسفة الاستعلائية القديمة ، بل لها أهمية اونطولوجية ، وميتافيزيقية : ففي المشاعر ، بل وفي المشاعر الأكثر عمومية ، تكون مخبوءة الحقائق الأكثر عمقاً والأكثر علواً . وعلى هذا النحو يكون الحب الدليل الأونطولوجي الحقيقي على وجود الموضوع خارج دماغنا ـ وليس ثمة من دليل آخر على الكينونة سوى الحب والحس بشكلٍ عام . إن ما يوفره لك الوجود من ملذة ، وما يوفره لك اللاوجود من ألمٍ ، هو الشيء الوحيد الذي يكون . فالفارق بين الموضوع والذات ، بين الكينونة واللاكينونة ، هو فارق ملذ بقدر ما هو مؤلم » .

إذا كان الحب يشكل ذروة الحسية الفيورباخية ، فإنه إلى هذا يؤمن عملية الانتقال إلى المذهب الأخروي ALTRUISME الذي يرتبط بتلك الحسية . والأمر هنا له علاقة بالحب الجنسي . فالأنا الحقيقي ليس شيئاً لا جنس له ، فهو إما من الجنس المذكر وإما من الجنس المؤنث . بمعنى أنه كائن يتكامل مع كائن آخر . حتى اليوم لم تنظر الفلسفة بعين الاعتبار إلى الفوارق الجنسية ، كما لو ان هذه الفوارق محدودة في العملية الجنسية .

وحدها . ومع هذا فإن كينونتي كلها تعكس نوعيتي كرجل أو كامرأة . فإذ أعلم أني رجل ، أقر بوجود كائنٍ آخر ، مختلف عني ومتكامل معي في آنٍ معاً ويساهم في تحديدي . إذن، فلست كائناً مستقلاً بل أنا بطبيعتي كائن مرتبط بكائن آخر . وبالنتيجة يكون المبدأ الحقيقي للكينونة ، وللفكر بالتالي هو اتحاد **الأنا** و **الأنت** .

بفضل الحسية ، تحولت الكينونة والتفكير إلى وجودٍ ومعرفة . ومذهب الأخروية يُنجز هذا التطور بوضعه **العارف** في مواجهة **الموجود** . والاثنان يوضعان داخل جماعة بشرية مصنوعة من علاقات متبادلة . « ليس للفرد الكائن لذاته ، وفي ذاته ، جوهر الانسان لا بوصفه كائناً معنوياً ولا بوصفه كائناً مفكراً . فجوهر الانسان ليس محتوى إلا في إطار الجماعة ، في وحدة الانسان مع الانسان ـ التي هي على أي حال وحدة لا تستند إلا لواقع الفارق بين **الأنا** و **الأنت** » . أما بالنسبة إلى العارف ، فإن وجود الآخر أمرٌ لا غنى عنه من أجل تأسيسه لأفكاره . ويذكرنا فيورباخ بأن على كل معرفة ، لكي يجري الاعتراف بقيمتها ، أن تنطلق من التعارض بين الذات والموضوع . لكن هذا التعارض غير ممكن إلا إذا كان الموضوع قادراً على مقاومة نشاط الذات الملتهم ؛ فعليه أن تكون له قوة مشابهة . ونجد هنا كذلك أنه لا يمكن أن يكون في أصل الموضوع سوى أنا آخر ؛ فواقع **الأنت** هو الذي يبرهن على واقع **الأنا** . فأنا وأنت في تفاعلنا واحدنا مع الآخر ، نلاحظ أننا في الوقت ذاته **أنـا** ، أي ذات ، **ولا أنا** ، أي موضوع . وإذ أعي وجود أناس آخرين خارج أناي ، أحصل في الوقت ذاته على يقين أن ثمة مواضيع أخرى موجودة خارج أناي .

ثم ان العارف لا يتحدر فقط عن الفارق بين الأنا والأنت ، بل هو

مضطر الى اللجوء إليه على الدوام . فكيف للعارف أن يؤكد امتلاكه الحقيقة إن لم يكن عبر سعيه للعثور على هذا التأكيد على الآخر ؟ إذ يتوجب ان يتم الاقرار بهذه الحقيقة نفسها ليس على لسانه هو فقط ، بل على ألسنة الآخرين أيضاً . وبهذا المعنى تنتج المعرفة عن الترابط الحميم بين مدركاتي ومدركات الآخر . « إنني أشك في ما أراه وحدي ، لكني على يقين مما يراه الآخر أيضاً » .

يتهم فيورباخ الفلسفة الهيغلية بكونها نوعاً من اللاهوت المقنّع ؛ إذ يبدو له أن الكائن الهيغلي منسوخ عن صورة المطلق الإلهي . إذن فإن نقده الفلسفي يدعو إلى النقد الديني الذي هو ، بمعنى ما ، التطبيق العملي للنقد الفلسفي . بيد أن هذا العنصر الثاني من عناصر فلسفته ، ـ أكثر من العنصر الأول الذي ظل محموله الاستثنائي بعيداً عن متناول معاصريه ـ هو الذي حقق له ،ولا يزال، شيئاً من الشهرة ، وجعله بشكلٍ خاص معاصراً إلى أبعد الحدود . إن الإنسانوية الالحادية التي يدعو إليها لا تتمتع بالصلابة النقدية التي تتمتع بها إلحادية نيتشه . فهدف فيورباخ لم يكن تحطيم المسيحية بل الحفاظ على ما هو جوهري فيها . وبالتحديد لأن فيورباخ يغض الطرف عن القيم الأخلاقية التقليدية مكتفياً بنزع الهالة الألوهية عنها ، نجد أن دينه الانساني قد تبناه جزء كبير من المثقفين . وبرهانه يبدو أكثر إقناعاً لكونه أول من حوّل النقد الديني من صعيد الأفكار إلى صعيد الوجود إذ أصبح من الممكن للمرء أن يعيش إلحاده لا أن يفكر فيه وحسب .

إن مقارنة مع كتابين آخرين من كتب النقد الديني سبقا « جوهر المسيحية » ، الذي هو ميثاق الإنسانوية الفيورباخية ، بقليل من الوقت ،

تسمح لنا بإدراك جدة كتاب فيورباخ المطلقة . ففي « حياة يسوع » (١٨٣٥ - ١٨٣٦) ، يحاول د . ف . شتراوس ، بعد أن يحول المعتقدات إلى أساطير ، يحاول إعادة تركيب حياة المسيح بالاستناد فقط إلى محتوى الأناجيل الإيجابي . مقابل هذا نجد برونو باور ، في « نقد التاريخ الإنجيلي الذي وضعه القديس يوحنا » (١٨٤٠) وفي «نقدالتاريخ الإنجيلي الوارد في الأناجيل الأربعة ولدى يوحنا » (١٨٤١) يطبق على المسيحية معايير المثالية وحدها . فبالنظر إلى أن التاريخ ليس شيئاً آخر سوى التقدم الديالكتيكي لوعي الانسانية لذاتها ، من الواضح أن المسيحية ، التي ولدت في لحظة ما من لحظات ذلك التطور لا يمكنها أن تشكل صيغته النهائية ، بل هي على العكس من هذا ، إذ تم تجاوزها خلال عصرٍ وعت فيه الانسانية أكثر وأكثر قدرتها الكلية (أي قدرة الانسانية) ، صارت تشكل العقبة الرئيسية في وجه تفتح وعي الانسانية لذاتها .

ومع هذه التأويل التاريخية والفلسفية ، يتعارض نقد فيورباخ الذي هو في جوهره نقد سيكولوجي . فمؤلف « جوهر المسيحية » ، لا يسائل النصوص المقدسة والمعتقدات ليستخلص منها الحقيقة التاريخية أو المحمول الفلسفي ، بل لكي يعثر فيها على التطلعات الخالدة واللاعقلانية للطبيعة الانسانية . وفي مقدمة الطبعة الثانية من « جوهر المسيحية » يقول فيورباخ محدداً : « فيما يتعلق بموقفي إزاء د . ف . شتراوس وبرونو باور ، اكتفي هنا بلفت الانتباه إلى واقع أن الفارق بين كتبنا موجود في الفارق بين الهدف الذي تحدده عناوين الكتب . فبرونو باور يجعل غرض نقده التاريخ الإنجيلي ، أي المسيحية الإنجيلية ، بل بالأحرى اللاهوت الإنجيلي ، أما شتراوس فيتناول الدوغمائية المسيحية وحياة يسوع بشكلٍ يجعل هذه الحياة

قابلة للتموضع في خانة الدوغمائية المسيحية، أي المسيحية الدوغمائية أو بالأحرى اللاهوت الدوغمائي ، أما أنا فإنني على العكس منهما أبحث المسيحية بشكل عام ، أي الدين المسيحي ، أي انني بالنتيجة أبحث وحسب في الفلسفة أو اللاهوت المسيحي . . غرضي الرئيسي هو المسيحية ، الدين بما هو الغرض المباشر والجوهر المباشر للإنسان ، فالسرد والفلسفة ليسا بالنسبة إليّ سوى وسيلتين للكشف عن الكنز المخبوء داخل الإنسان » . إن النقد الديني الفيورباخي كله مستوحى من ، وموجه بـ ، مفهوم الاستلاب (الاغتراب) . ونحن نعلم أن هذا المفهوم يشكل العنصر المحرك في الفلسفة الهيغلية . لكن هذا المفهوم بدلاً من الانضواء ضمن إطار هذه المأساة التأملية التي هي إعادة غزو العقل ، كما هو حال الطلاق القائم بين الروح والواقع بين الذات الروحي والموضوع المادي الذي أستلب منه ويود استعادته ، يصبح بالنسبة إلى فيورباخ الاستعلاء الذي ، يستأثر خطأ بما هو من خصائص الحلولية وحدها . وبما أن الروح ، لدى هيغل ، بعد أن تستلب في الهيولي ، تتعرف على ذاتها وينتهي بها الأمر إلى وعي طابعها المطلق ، أي الإنسان بعد أنّ ضاعت في الله طويلاً ، تجد نفسها فيه ومن هنا تكتشف سيادتها .

فكيف يمكن يا ترى تفسير هذا الاستلاب الديني ؟ .

يلاحظ فيورباخ أول الأمر البعد المزدوج للوعي الانساني . فالانسان ، على عكس الحيوانات التي لا تعرف سوى حياة خارجية ، يضيف إلى تلك الحياة حياة داخلية . كذلك يدرك الانسان الروابط الحميمة القائمة بينه كفرد وبين النوع الذي ينتمي إليه . فالعلاقة بين النوع والكائن تغطي تلك التي توجد لدى هيغل بين الروح والمادة . كل شيء صار

واضحاً ؛ والثلاثي الديالكتيكي الذي يتألف من التأكيد والنفي ونفي النفي هو الذي سيسلط الضوء على المراحل المختلفة لإنسانية تبحث عن جوهرها الخاص .

انطلاقاً من المواد الثلاث التي تشكل المخطط الهيغلي ، يبدأ فيورباخ بطرح الانسانية وما يعطيها طابعها الخاص ، والعقل الذي يوحي لها بالأفكار ، والارادة التي تملي عليها أفعالها ، والحب الذي يؤسس الحياة المشتركة . « العقل الحب وقوة الإرادة هي ضروب كمال وقوى سامية ، وهي الجوهر المطلق للانسان بوصفه إنساناً وهي كذلك غاية وجوده . يوجد الانسان لكي يعرف ، لكي يحب ، لكي يريد » .

ولكن حين يقارن الانسان بين معارفه وقوته المعنوية ، وبين أفعال الانسانية بأسرها ومعرفتها ، أو يقارن بين ضعفه وبين القدرة الكلية للطبيعة ، يراوده الاعتقاد بأنه قد لامس حدوده الخاصة . وهو إذ يقتنع بعجزه عن تحقيق الصحيح والخيّر والحب بوسائله الخاصة ، نراه يُسقط هذه الصفات الجوهرية الانسانية ، هذه « المحاميل » كما يسميها فيورباخ ، خارجه لكي يحولها إلى كائن أعلى يطلق عليه اسم الله .

إن بوسعنا أن نتساءل عن السبب الذي يجعل فيورباخ يضفي على الانسانية ، وبالتالي على الانسان ، صفات ثلاثاً محددة ، بينما هو قادر على مد القائمة إلى ما لا نهاية له . ولكن نجد أن فيورباخ عدا عن أن عينيه ميممتان شطر سر الثالوث المقدس ، يسمح له هذا التقسيم الثلاثي للجوهر الانساني بأن يضع داخل الثلاثي الديالكتيكي الذي يشمل التطور الديني كله ، ثلاثياً أكثر محدودية يؤكد على أوالية المصالحة المؤقتة التي يتم الحصول عليها عن طريق الدين . فالعقل المؤله يطرح اللانهائي الذي

يتمتع بوحدة تمتص تعددية الأرواح النهائية . ويلاحظ فيورباخ أن « وحدة العقل هي وحدة الله » . والارادة المؤلهة تفصل الانسان عن إلهه ، طالما أنها ، في مواجهة كمال معنوي لا يمكن الوصول إليه ، تبقي الكائن البشري في وضاعته ويأسه . وأخيراً يأتي الحب لينهي هذا الانشقاق المؤلم ؛ فهو يصالح الانسان مع الإله .

لكنها على أي حال مصالحة وهمية . فإذا كان الانسان يكتشف بفضل الدين جوهره الخاص ، فإنه مع هذا يظل مفصولاً عنه طالما أنه يُسلمه لكائن موجودٍ خارج ذاته .

ومن المؤكد أن هذا الاغتصاب إنما فيه إساءة للصفات البشرية نفسها . فالعقل الذي يمكّن الانسان من الهيمنة على العالم ، يمّحي أمام الوهم الديني . إذ كيف ننطلق لغزو السعادة الدنيوية فيما نعلم أن السعادة الإلهية هي وحدها الجديرة بالاهتمام ؟ إن العناية الالهية تجعل كل تقدمٍ مادي أمراً حقيراً وغير ذي جدوى . أما الارادة التي تترك بين يدي كائن أعلى فإنها تؤدي إلى الخضوع التام والأعمى ، والانسان يتخلى عن مساءلة وعيه الخاص مكتفياً بالاتكال على إرادة إلهه الطيبة . بيد أن الحب هو الذي يسيء إليه الدين أكثر من غيره . فالانسان بدلاً من أن يتعرف على ذاته في التجامع مع أشباهه ، يأتيه الحب الإلهي ليجعله واضعاً كل قواه في خدمة إيمان أعمى يضع البعض ضد البعض الآخر .

إذن فإن الدين يشكل ، برأي فيورباخ ، حاجزاً في وجه التقدم المادي ، والأخلاقي والاجتماعي في العصر الحديث . لكنه إذ يُنظر إليه من زاوية تاريخية ، نراه يشكل بالنسبة اليه « شكلاً جوهرياً من أشكال الروح الانسانية » . فالدين هو الذي « يكشف الستر بقوة عن الكنوز المخبوءة في

طبيعة الإنسان ، وهو اعتراف أفكاره الحميمة ، وهو الكشف العام عن أسراره وغوامض حبه » .

غير أن الانسانية ، التي أضحت واعية لجوهرها الذي كشف لها الدين عنه ، ستذرع درباً تمليها عليها، إرادة صارمة في تسنم مزاياها الخاصة لما فيه مصلحتها وحدها . وهو تقدم ثلاثي الاتجاهات بالطبع . ففي الأصل يتطابق الانسان والإله داخل الدين . ولكن إذ يستيقظ الوعي البشري قليلاً فقليلاً يسعى الانسان للابتعاد عن الله قصد استعادة القيم السامية التي سبق للكائن الإلهي أن استولى عليها . واللاهوت يشهد على هذه الجهود بما أنه يقاتلها بإلحاحه على الهوة التي تفصل الإنسان عن الله . وبالتالي على استحالة تمكّن الانسان من إحلال نفسه مكان الله . أما المرحلة الثالثة والأخيرة فهي مرحلة الأنثربولوجيا حيث يشرع الانسان في عملية إعادة استملاك لجوهره . فهو من الآن وصاعداً يعلم أن العلاقة بين الانسان والله ليست شيئاً آخر غير إسقاط للعلاقة القائمة بين الكائن الانساني والنوع البشري . ويقوم دوره في إنجاز الغايات المشتركة بين النوع كله ، في دائرته الفردية . الانسان ، والانسان فقط ، والانسان مأخوذاً بمعنى الكائن الجماعي ، هو هو الإله بالنسبة إلى الانسان .

ولنلخص الآن ما قلناه : إن بالإمكان وصف نظرية فيورباخ الدينية بالمذهب الانسانوي ، وليس هذا فقط لأن الانسان يتمثل فيها كشيء مطلق ، وكغاية في ذاته ، بل خاصة لأن القيم « الإنسانوية » مبجلة فيها . فهل مسموح لنا أن نتحدث عن إنسانوية ملحدة ؟ نعم ظاهرياً ، طالما أن فيورباخ يماهي بين الله والانسان . لكن علينا ألا ننسى بأن فيورباخ ، المفكر الذي بزغ في القرن التاسع عشر حيث وصلت أزمة العصور الحديثة

إلى ذروتها ، لم يكن يرى في الأمر اختياراً بقدر ما كان يرى فيه معاينة . فإذاك يبدو الشعور الديني غائباً عن عالم لم يعد يؤمن بالوحي . إن فيورباخ مثل معاصره كيركغارد ينعى على « المسيحية كونها ، قد أصبحت في عالمنا الحديث ، متحللة ، واهنة ، مريحة ، حرفية ، وأبيقراطية » . وبما أن الإله الحي قد استبعد عن طريق لاهوت عقلاني ، يأتي فيورباخ ليحاول إنقاذ الإلهي عبر إعطائه شكل إنسانية واعية . إنه ملحدٌ درن شك ، لكنه ملحدٌ بسبب غلوه في الدين . ثم ان فيورباخ نفسه لا يحب بأن يوصف بأنه ملحد ، أو على الأقل طالما أن لهذا المصطلح محتوى سلبياً . وفيورباخ ، على عكس مفكري القرن الثامن عشر الملحدين الذين ، من أجل تفسير الكون والانسان ، ينكرون كل التدخل الألوهي ، إما لأنهم يرون أن وجود الله ينقصه البرهان ، وإما لأنهم يلاحظون أن هذا الوجود يتناقض مع الطبيعة ، على عكس هؤلاء يسعى فيورباخ لإعادة إدخال القيم التقليدية في العالم المعلمن ، على شكل إيمانٍ جديد . فهو إذا كان يلغي الله ، فليس هذا من أجل تخليص الانسان من الواجبات التي تنتج عن وجود هذا الكائن الأعلى ، بل على العكس من هذا من أجل تحميل الانسان كامل مسؤوليته عن مصيره . صحيح أن الانسان لم يعد يتجاوز نفسه في الله ، غير أن المطلق صار أكثر حضوراً في صورة النوع البشري . وبما أن القيم ، بدلاً من أن تفرض على الانسان من الخارج ، صارت مرتبطة به ، ها هي تتطلب أمانة أكثر وارتباطاً بها أكثر صلابة . إن فيورباخ ، بدلاً من أن يلغي الإلهي ، ينقله إلى فؤاد الإنسان نفسه . ويكتب فيورباخ « ليس الملحد الحقيقي من ينكر الله ، الذات ، بل هو ذاك الذي لا تكون الصفات الجوهرية الألوهية كالحب والحكمة والعدل ، شيئاً بالنسبة إليه ، ونفي الذات لا يعني بالضرورة نفي الصفات الجوهرية . فلهذه الأخيرة دلالة

خاصة بها ومستقلة . وهي انطلاقاً من قيمتها ترغم الانسان على الاعتراف بها ؛ تفرض نفسها عليه ، وتتبدى فوراً أمام ذكائه في كونها صحيحة لذاتها ؛ إن لها تأكيدها الخاص ، وأهميتها الخاصة » .

إن الازدواجية العميقة التي تطغى على إنسانوية فيورباخ ، الملحدة والمتدينة في آنٍ معاً ، جعلت خلفاءه ذوي توجه مزدوج ، متفاوت القيمة على أي حال . فمن جهة ، نجد أن الالحاد الحديث يستعير من فيورباخ معظم موضوعاته المفضلة ، كخلق الإنسان لله على صورته والعناية الإلهية متعارضة مع التقدم ، والإيمان الباغي والضيق يجعل كل إحساس حقيقي أمراً مستحيلاً . غير أن هذه الموضوعات التي لا شك في أنها تمثل جزءاً لا يتجزأ من إنسانوية فيورباخ ، جرت موضعتها في منظور مخطىء . فبينما كان فيورباخ قد ألح على ضرورة الدين التاريخية بوصفه أول مظهر للمقدس ، وهو مظهر وضيع بالتأكيد لأنه غير واعٍ ، لكنه ضروري لكي يعي الإنسان جوهره ، تأتي الإلحادية المعاصرة وعلى الأقل في شكلها الماركسي ، لتنزع عن الاستلاب الديني كل طابع إيجابي راغبة ألا ترى فيه سوى انعكاس لعالم سياسي واجتماعي « مستلب » .

ومع هذا مهما كان حجم الإساءة التي تلحق بالإنسانوية الفيورباخية ، فإنه من الصعب إن لم يكن من المستحيل تحويلها إلى نظرية مادية . ومن هنا ذاك الارتباك العظيم الذي نلاحظه مثلاً في كتاب ف . أ . لانجه « تاريخ المادية » . ففي هذا الكتاب يقول المؤلف « إن في هذا الأسلوب الآحادي لإعادة الاعتبار للإنسان ، هناك سمة تتأتى من الفلسفة الهيغلية وتعمل على فصل فيورباخ عن الماديين . . . فالمادي الحقيقي هو ذلك الذي يكون مستعداً على الدوام لتوجيه أنظاره نحو الكل الكبير

للطبيعة الخارجية في سبيل اعتبار الإنسان موجة في محيط حركة الهيولى الخالدة . بالنسبة إلى المادية ليست طبيعة الإنسان سوى حالة خاصة في سلسلة السيرورات الطبيعية للحياة » .

وهناك من جهة أخرى اللاهوت الحديث الذي ، بسبب من تعمق الشعور الديني كنتيجة لهيمنة المذهب العلمي في القرن التاسع عشر ، يستعير ويستأنف النقاش الذي افتتحه فيورباخ . فنجد بعض اللاهوتيين البروتستانتيين الكبار من أمثال هانز إهرنبرغ ، وكارل هايم ، وكارل بارث ، يشعرون ، بالامتنان لفيورباخ لكونه قد طرح المشكلة الدينية عند المستوى الذي موضعها فيه ، أي ليس على المستوى التاريخي وليس على المستوى الفلسفي ، بل على مستوى التطلعات الأبدية واللاعقلانية للروح الانسانية .

أما بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا العزيزة على فيورباخ والتي تقف على بعد متساوٍ من المثالية ومن المادية على السواء ، فإن كارل بارت يستنبط في مقالته « اللاهوت والكنيسة » أنها اتجاه واقعي بأفضل ما في هذه الكلمة من معنى ، وبأنها بهذه الصفة تتناسب مع التقاليد المسيحية العريقة . فالبحث عن السعادة الدنيوية لا يحـول دون الحصول على الخلاص الابدي . بل على العكس من هذا إذ أن « أي واحد ينكر هنا الإنسان . ينكر هناك الله » . أما خطأ فيورباخ الوحيد فيكمن في كونه قد رغب في مماهاة الإنسان بالله . فالإنسان ، إذ هو محكوم بحمل عبء وجوده ، يحتاج إلى نعمة الله لكي يدخل في تجامع مع الإله .

ومن الواضح ان اللاهوتيين البروتستانتيين يزيد من شعورهم بالانجذاب نحو إنسانوية فيورباخ كون هذا الأخير يموضع نفسه في خط

الإيمان المنبثق عن لوثر . ولنذكر هنا بأن فيورباخ نفسه قد عمد إلى التأكيد على هذا الانتماء الذي يفسر فلسفته في نفس الوقت الذي يبدو فيه مبرراً لها . فمفهوم هذا المسيح الذي هو قبل أي شيء آخر المسيح بالنسبة لنا ، يوفر نقطة انطلاق مثالية لكل تأمل يشاء لنفسه أن يدمج الله في أبعادٍ إنسانية صرف . وفيورباخ بهدف التأكيد على أن محاولته لتحويل اللاهوت إلى انثروبولوجيا ، أو بكلمات أخرى لاكتشاف الإنسان تحت أردية الألوهية ، تلك المحاولة التي تجعله يضم جهوده إلى جهود قديمة للغاية ، يلاحظ في بداية « المبادىء » : « لقد كانت البروتستانتية النمط الديني أو العملي لهذه الأنسنة . فالله الذي هو الانسان ، الله الانساني ، أي المسيح ، هو وحده إله البروتستانتية . فالبروتستانتية لا تهتم كما تفعل الكاثوليكية ، بما هو الله في ذاته بل بما يكونه بالنسبة إلى الانسان : كذلك نجد أن البروتستانتية ليس لها اتجاه تأملي كما هو حال الكاثوليكية ، وبهذا المعنى « ليست البروتستانتية لاهوتاً ، بل هي بشكل أساسي علم للمسيح ؛ أي أنثروبولوجيا دينية » . في « جوهر المسيحية » يعتقد فيورباخ أن أفضل وسيلة لتعريف الطبيعة الحقيقية للإيمان الديني هي إيراد عبارة لوثر التي تقول : « كما تؤمن بالله ، تمتلكه : وأنت بإيمانك به تمتلكه أما حين لا تؤمن به ، فأنت لا تملك شيئاً منه . ولهذا نجد أن مصيرنا يرتبط بإيماننا . فإذا اعتبرناه إلهنا ، من المؤكد أنه لن يكون شيطاننا . لكننا إذا لم نعتبره إلهنا ، فمن المؤكد أيضاً أنه لن يكون إلهنا » . ويعلق فيورباخ على هذا الكلام بقوله : « إذن فبإيماني بالله يصبح لدي إله ، بمعنى أن الإيمان بالله هو الذي يكوّن إله الإنسان » أو أيضاً « إذا كان الله هو هذا وهكذا أي ما أؤمن به وبالشكل الذي به أؤمن ، فهل يكون جوهر الله شيئاً آخر غير جوهر الإيمان ؟ » .

وعلى هذا النحو لا تقوم إنسانوية فيورباخ فقط على أساس الإشكالية

التي لم تكف عن إشغال ذهن اللاهوت البروتستانتي ، بل هي تحاول في الوقت نفسه إيجاد جواب نهائي على تلك الإشكالية دافعة إلى الحدود القصوى بالفضائل الانسانية التمركز التي تعبر عنها مقولات لوثر والمتعلقة بمسيح لا يوجد إلا بقدر ما هو موجود بالنسبة إلينا . وإن هذا سوى الاغواء المستديم الذي تمارسه نظرية دينية تربط الانسان مباشرة بالله ، وهو إغواء من الواضح أن مفكراً معادياً لفيورباخ ، مثل كيركغارد لا يريد الاستسلام له . فهل يتوجب إذن إقامة حوار بين هذين المفكرين اللذين عاصرا بعضهما البعض ، حوار يتبدى فيه مسبقاً تعقد وضعنا الديني الخاص ؟ وليس في الأمر هنا مجرد نظرة ذهنية ، لأن كيركغارد بنفسه ، إذ يتنبه للاستنتاجات الالحادية التي يستخلصها فيورباخ من علمانية البروتستانتية ، يهاجم مفهوم المسيحية « في مصلحة الإنسان » . ويلاحظ كيركغارد في يومياته : « ان كتّاباً كفيورباخ ، هم آخر تشكيل من تشكيلات الفكر الحر ، المفيدة للمسيحية ؛ فهم يدافعون عن المسيحية الحقة ضد مسيحيي اليوم الذين لا يعرفون الان بأن المسيحية ليست الانسانية والتقدم ، بل هي عالم مقلوب » .

أما وجهة نظر اللاهوت الكاثوليكي فمعروضة في مقال كتبه بالانتي بعنوان « مشكلة الكينونة لدى فيورباخ » ويبدأ هذا الكاتب مقالته بملاحظة أن كل أولئك الذين اهتموا حتى الآن بإنسانوية فيورباخ ، سواء أكانوا ماركس وانجلز اللذين يزعمان تجاوزه ، أم كانوا تلامذة أورثوذكسيين من تلامذته من أمثال بولان وجودل ، اللذين حاولا استكمال عمله وحسب ، كل هؤلاء شاؤ وا أن يروا في أصول فيورباخ الهيغلية السبب الرئيسي لتردده وندامته النصفية إزاء المادية . وبالانتي يعرب عن رأي متعارض تمام التعارض مع رأي هؤلاء . فبقدر ما عجز فيورباخ عن ليّ الربقة

الهيغلية ، يبدو واضحاً أنه ليس مثالياً بل مادياً . فهو حين يمجد واقع المادة ، فإنه لا يفعل هذا من أجل إنكار واقع الفكر بوصفه فكراً ، بل من اجل النضال ضد تجريد الفكر البحت كما يتصوره هيغل . يرى فيورباخ أن الحس هو الذي يعطي الإنسان حيزاً أولاً . لكن كاتبنا إذ يعطي الأولوية للحس ، لا ينوي التوقف عند هذا أبداً ؛ فالإنسان إذ يتوصل إلى لب المحسوس بإمكانه أن يندفع حتى ما فوق المحسوس . يقيناً انها عودة إلى التجربة ، لكنها عودة لا تنفي تجاوز هذه التجربة إطلاقاً . إن منظومة فيورباخ الخاصة هي التي تجعله راغباً في أن يوحد ، في الإنسان ، المحسوس والمدرك ، أي الهيولى والعقل . وإذا كان الأمر ينتهي بهذه المحاولة إلى الفشل فإن الخطأ خطأ الأغلال الهيغلية التي تمزق فضائل فكره الواقعية .

وهنا يبقى علينا أن نُدخل فيورباخ في تاريخ الماركسية ، وأن نحدد الأهمية التي ينبغي عزوها إلى إنسانوية فيورباخ ، بالنسبة إلى صياغة المادية التاريخية والديالكتيكية . ونحن نعرف أن أنجلز قد حاول الإجابة على هذه المسألة بنفسه في كتابه « لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية » . فهو يعلن امتنانه لكون مؤلف « جوهر المسيحية » قد حطم المنظومة الهيغلية فاتحاً بهذا أمام الماركسية درب الفهم المادي للتاريخ . وهو إن كان يتهمه بالتوقف عند فهم مجرد للإنسان ، فإنه يعترف مع هذا بأن الطريق من هيغل إلى ماركس تمر بالضرورة بفيورباخ . ويقول : « لكن الخطوة التي لم يخطها فيورباخ ، ما كان لها ألا تخطىء أبداً ؛ فعبادة الإنسان المجرد ، التي تشكل محور الدين الفيورباخي الجديد ، كان ينبغي عليها أن تستبدل بعلم البشر الحقيقيين وتطورهم التاريخي . وهذا التطوير اللاحق لوجهة نظر فيورباخ ، ومروراً على فيورباخ نفسه ، هو ما قام به ماركس بالفعل في العام ١٨٤٥ في كتابه « العائلة المقدسة » .

بيد أن ماركس ، ولكي يتوصل إلى « علم البشر الحقيقيين وتطورهم التاريخي» ، لجأ إلى مفهوم الاستلاب (الاغتراب) . ونحن نعلم أن هذا المفهوم يشكل العنصر المحرك في الفلسفة الهيغلية . وهو يظهر في تلك الفلسفة بوصفه العلاقة بين الذات الروحية والموضوع المادي الذي انفصلت عنه وتود استعادته . لقد كان فيورباخ أول من تلمس تحت قناع الاغتراب التأملي ، إغترابات حقيقية . فهو يناضل ضد الاغتراب الفلسفي الذي يحطم الكائن لمصلحة الفكر ، ويناضل ضد الاغتراب الديني الذي ينسب إلى الله ما هو من خصائص الجوهر الانساني ، وهو يقلب العلاقات التي حددها هيغل ، منطلقاً من الكينونة وليس من الفكرة . وهو يرى أن الانسان الملموس هو الذي يشكل الاتحاد الوحيد والحقيقي بين الفكر والكينونة .

ومع هذا فإن نقد الاغتراب الذي يقوم به فيورباخ يبدو ناقصاً ولا سيما غير فعال . أما ماركس ، ففي الوقت الذي يبقى فيه أميناً للمنهج الهيغلي الذي قلبه فيورباخ ، فإنه يورد في « أطروحات حول فيورباخ » (١٨٤٥) نقداً للإنسانوية الفيورباخية ، سيكون عاملاً حاسماً في التطور اللاحق لفكره .

إنه يبدأ بمهاجمة الطابع الجامد للديالكتيك الفيورباخي ، فما فائدة الإعلان عن أسبقية الكينونة عن الفكر إذا ما ظل المرء متوقفاً عند الادراك المحسوس لإسناد تلك الفكرة . فالموقف التأملي لا يُدرك الكائن إلا « على شكل شيء أو حدس (تأمل) » . وفصل الكينونة عن الفكر ليس أفضل من فصل الفكر عن الكينونة : ففي الحالة الأولى ، نحرم الكينونة في كل دينامية ، أما في الحالة الثانية فإننا ننتزع عن الفكر كل واقعية . أما الوحدة

الحقيقية بين الكينونة والفكر فهي النشاط الإنساني الملموس الذي يربط النظرية ، أي النقد ، بالممارسة ، أي الجهد الثوري . وانطلاقاً من واقع كونه غير زمني ، يظل الديالكتيك الفيورباخي قائماً خارج التاريخ الحقيقي للبشر .

ولأسباب مشابهة يرفض ماركس الانسانوية الفيورباخية . فالانسان الفيورباخي ، من جهته ، متصوراً خارج كل علاقة اجتماعية وتاريخية ، معزولاً في عالم لا أبعاد له ، ليس سوى نتاج التجريد البحت ، ومن جهة ثانية ، نجد أن النوع الذي يفترض فيه الانتماء إليه ، لا يجمع البشر إلا عبر روابط طبيعية . والنوع البشري الذي لا ينتج عن علاقات سياسية واجتماعية بين البشر ، ليس بدوره ، سوى إبداع من إبداعات التأمل . فالانسان يظل مجرداً طالماً أنه لا يغوص في تيار التاريخ الذي يحدده بقدر ما يكون هذا التيار محدداً من قبله . أما بالنسبة إلى النوع البشري فهو يقوم عند نهاية عملية خلق مستمرة ، تقوم بدورها باحداث تغيير متدرج للعلاقات الطبيعية بين البشر محولة إياها إلى علاقات اجتماعية وتاريخية .

وأخيراً ينتفض ماركس ضد الأساس الأخلاقي الصرف للفكر الفيورباخي . فالانسانوية التي تستند إلى شعارات أخلاقية ، تسيء إلى الاسانوية الحقيقية لأنها تحل مكان المتطلبات السياسية والاجتماعية والاقتصادية لهذه الأخيرة ، مبادىء غير واقعية ، بل ومصطنعة . إن الرغبة في تحديد الحب والصداقة بوصفهما الرابطين الوحيدين اللذين يربطان المجتمع الانساني إنما هو التخلي عن الواقع الملموس لصالح مثالية مضللة . إن فيورباخ يجهل أن العلاقات الانسانية البحتة ليست وحدها المحددة سلفاً بالعلاقات الاجتماعية والاقتصادية بالعالم الذي تنتمي إليه ، بل كذلك هو

حال الأغراض الأكثر بدائية لليقين الملموس .

وماركس ، بعد أن يعيد تأكيد قطيعته مع الانسانوية الفيورباخية في « الإيديولوجية الألمانية » الذي وضعه في العام ١٨٤٦ ، يعمد ، في نفس الوقت الذي يُسقط فيه الأصول الفلسفية لفكره ، يعمد إلى تحويل تلك الانسانوية إلى مجرد نقدٍ ديني ، أسيئت صياغته لأنه يتوقف عند معاينة الاغتراب الديني دون الوصول إلى حد اكتشاف أسبابه الاجتماعية والسياسية . وفي رسالته إلى الاشتراكية الديمقراطية التي وضعها في ٢٤ كانون الثاني في العام ١٨٦٥ يتخلى ماركس للمرة الأخيرة عن فكرة إشراك فيورباخ في حركة الأفكار التي ، انطلاقاً من فلسفة هيغل المطلقة ، أوصلته إلى صياغة المادية الديالكتيكية . وهنا يكتب ماركس « بالمقارنة مع هيغل يبدو فيورباخ بائساً للغاية . ومع هذا نجد أنه ، بعد هيغل ، يمثل انعطافة لأنه شدد على نقاط لا تسر الوعي المسيحي ، نقاط هامة بالنسبة إلى تقدم النقد الفلسفي لكن هيغل كان قد تركها في ضبابية غيبية . » .

ومع هذا يستمر فيورباخ لاعباً دوراً ما في تطور الفكر الماركسي . ومما لا شك فيه أنه ليس من المبالغة القول بأن إنسانويته تشكل في العالم المادي الذي قبل بانتسابه إليه ، في الوقت نفسه ، ذكرى عالمٍ تم تجاوزه وسحقه ، وأمل إنسانية ستعرف كيف تصالح بين المتطلبات الاجتماعية والتطلعات الروحية .

أما موقف لينين إزاء فيورباخ فإنه يعكس شيئاً من الارتباك . فمن جهة نجده يلاحظ « إلى أية درجة ظل فيورباخ وراء ماركس في تلك الآونة (١٨٤٨ ـ ١٨٥١) » ، ونجده من جهة أخرى يجب أن يورد العبارات التي قالها مؤلف « جوهر الدين » في العام ١٨٤٨ ، أمام طلابه في هايدلبرغ ،

تأمل غارودي Garaudy الفلسفي، على كافة المستويات والأصعدة، من نظرية المعرفة الى علم الجمال، الى علم السياسة.

سيتطور مفهومه حول التطور الخلاق للماركسية في القرن العشرين عبر الحوار، والجدل مع أهم تيارات الفكر المعاصر من ماركسية أو لاماركسية.

ويجري الصراع الأكثر استقراراً في مؤلفاته مع الفكر المسيحي: فهو يبذل جهداً كبيراً في اجراء التكامل، وتجاوز كل ما هو اساسي في النصرانية، وبحوث علماء اللاهوت المعاصرين حول الذاتية والتجاوز. وسنكرس فصلاً كاملاً لهذه الظاهرة في مؤلفات غارودي Garaudy.

والتصدي الثاني كان للوجودية، وقد بدأ مع الاتصالات الأولى مع كيركغارد Kierkegaard، واستمر في السجال الكلامي الطويل مع سارتر Sartre وهذا منذ آفاق الانسان Perspectives de L'homme (١٩٥٩) مروراً بأسئلة موجهة الى جان بول سارتر Questions à Jean Paul Sartre (١٩٦٠)، وانتقاد المنطق الديالكتيكي، الماركسية والوجودية Critique de la raison dialectique, Marxisme et Existentialisme حتى سجاله في روما Rome في معهد غرامشي Institut Gramsci والذي ردده في ماركسية القرن العشرين Marxisme في الفصل المخصص لعلم الأخلاق.

لا ينكر غارودي Garaudy أهمية القضية التي تطرحها الوجودية. انها قضيته هو: قضية أهمية الانسان في عالم يعاني من الأزمات.

«تعني الوجودية باستمرار، بالبحث عن الذات «الوجودية»، ذات تجربتنا الشخصية التي عشناها، وانعاش الاحتكاك الصميمي في الوجود

الانساني، الاحتكاك بين الذاتية والتجاوز، هذان التعبيران المتناقضان، رغم أنهما مترابطان بشكل لا يمكن معه فصم عراهما. ويحدد توترهما الذات الوجودية. فالوجود الحقيقي لا يكمن في الشيء الخارج بصورة جذرية عن الفكر، ولا في الفكر الشامل المستقل عن الأشياء. بل يقوم في هذه الذات التي تتميز وتختلف عن هذه الأشياء، وعن هذه الروح. والتي تشكل على السواء الذاتية والتجاوز. ويعتبر هذا الرفض لهذا الاستلاب المزدوج للأشياء وللروح، وهذا التوجيه للتأمل حول المعرفة انطلاقاً من الانسان المادي، يعتبران ردة فعل مفيدة ضد العقلانية المثالية والمجردة».

ويؤيد غارودي Garaudy كما يقول مونييه Mounier، مبادرة سارتر Sartre الشخصية، للتوفيق بين ماركس Marx وكيركغارد Kierkegaard، ولا يأخذ عليه هنا سوى محاولته مسخ الماركسية، وإعطائه صورة مشوهة عنها، لخلطه بينها وبين الانحراف الستاليني.

أنهى غارودي Garaudy دراسته عن سارتر Sartre عام ١٩٥٩، بهذا القول «هناك مبدان أساسيان في علم الأنطولوجيا (علم الكائن) لدى سارتر، يجعلان كما وردا على الأقل في الكون والعدم L'Etre et le Néant، يجعلان من الصعب التكامل بين الوجودية والماركسية:

١ـ مفهوم العدم. يقول سارتر Sartre: «الانسان هو الكائن الذي يأتي العدم عبره الى العالم». فينتج عن ذلك اذا كان صحيحاً.

أـ لا صيرورة للكائنات قبل الانسان.

بـ يبرز العدم إثر حدث جذري، أساس كافة اشكال اللامعقولية.

ج- في المستبعد أن تبرز السلبية في صيغتها الانسانية أي صيغة الحرية في مرحلة من مراحل تطور الكائن.

٢- مفهوم الحرية. من المهم كي يتم الترابط بين حرية الانسان والديالكتيكية التاريخية، عدم الالتزام بمفهوم ديكارت، الذي ردده سارتر Sartre بعد تبنيه، والذي يرى ان الحرية هي التأكيد البسيط «لاستقلالية الاختيار»، وليست السلطة الفعالة لبلوغ الهدف المنشود. وطالما تمسكنا بالتحديد الأول، فإن نضال الانسان سيبقى رمزاً للمأساة الماورائية.

يقف الحوار هنا. واذا لم يتمكن من تجاوز هذه النقطة فإن طبيعة القضايا المطروحة تكفي لتجعل من الكائن والعدم L'Etre et le Néant أحد أهم الأحداث الفرنسية الفلسفية في هذا النصف من القرن العشرين.

في عام ١٩٦٠، أي في العام التالي قام غارودي Garaudy بعد نشر نقد المنطق الديالكتيكي La Critique de la raison dialectique قام في اسئلة موجهة الى جان بول سارتر Questions a Jean Paul Sartre بتمحية التصريحات الضمنية الواردة في الفصول الأولى من الكتاب. «قسم الماركسية بطابعها الحركة العامة في المجتمع»، اذن من الصعب تجاوز هذه الفلسفة طالما ان التحولات في العلاقات الاجتماعية والتقدم التقنّي «لم تولد حقبة تاريخية جديدة من الحضارة. وما ادعاء تجاوز الماركسية سوى عودة الى المرحلة التي سبقتها في أسوأ الأحوال، أو هو في أفضل الظروف اعادة اكتشاف فكرة واردة ومشمولة في الفلسفة التي اعتقدنا بتجاوزها» يرغب سارتر Sartre في إدراج الوجودية «كالحصر داخل حركة الفكر الماركسي».

لم ترفض أو تستبعد المبادئ الأساسية في الكائن والعدم L'Etre et le

Néant وبقيت بنية الماركسية العقلانية الضامنة بفعاليتها التاريخية ،موضع نزاع من قبل الوجودية الفردية اللاعقلانية.

في كانون الأول عام ١٩٦١ جرى نقاش علني في قاعة الموتوياليته Mutualité بين سارتر Sartre وغارودي Garaudy حول الديالكتيكية. هاجم غارودي Garaudy تأويل سارتر Sartre المشوه للديالكتيكية الماركسية. فهذه الديالكتيكية لا تعني قط احتلال الكائن، والتحدث باسمه، ولا تعني قط ان التاريخ الانساني ليس سوى حالة خاصة من ديالكتيكية الطبيعة المصممة عقائدياً ، وهي لا تعني قط أي مفهوم لاهوتي للجملة. «لا يعني القول بوجود ديالكتيكية للطبيعة، ادعاء المعرفة المسبقة للقوانين الأساسية لتطور الطبيعة، بل على العكس من ذلك توجب هذه الديالكتيكية ألا نرى بفضل الاكتشافات العلمية، ألا نرى في منطق ارسطو ومذهبه، وفي مبادئ الآلية الكلاسيكية سوى حالة خاصة، أو جانب من فكر ديالكتيكي أعم يأخذ بعين الاعتبار المظاهر الجديدة للطبيعة، هذه المظاهر التي القت عليها العلوم المختلفة الضوء».

قام غارودي Garaudy في حوار آخر جرى هذه المرة في روما ، مع سارتر Sartre وتعرض لشؤون علم الأخلاق لا لقضايا العلم، قام ليطرح من جديد هذا السؤال: «ألا يكرر سارتر Sartre، الى حد ما، في موقفه من الماركسية أو في رأيه عنها، الاحتجاج الذي رفعه كيركغارد Kierkegaard على هيغل Hegel؟ ألا يسعنا، نحن الماركسيين، ان نستلهم من جهود فيخته Fichte في الامساك بطرفي السلسلة، لنستبطن وندمج شروط ومتطلبات سارتر Sartre ونجعل منها لحظة من فكرنا؟».

ويذكر غارودي بأن جدارة الوجودية تكمن في تبيانها ان العقلانية

الوثوقية، باعتبارها الادراك معرفة، قد تخلت عن بعض الأبعاد ألا وهي ابعاد الذاتية.

وهو يأخذ على سارتر Sartre مفهومه اللازمني، المتجاوز للتاريخ حول الحرية، والصورية الأخلاقية (الصورية اتجاه فلسفي لا يقيد إلا بالناحية الصورية في المعرفة والأخلاق، والجمال)، التي تنشد الحرية، وتتغنى بالمسؤولية، دون ان تتمكن من تحديد الأهداف المادية الملموسة، والنهايات التاريخية لتطبيقها.

وهو يعتبر أن الخطأ الأساسي يكمن في الانطلاق من الكوجيتو (ادرك، أفكر، والكلمة تلخيص لعبارة الفيلسوف ديكارت القائل: «أنا أفكر فأنا موجود»)، الكوجيتو المنعزل، والفردي، الذي يعيق الاتصال بالآخرين، والالتحاق بتاريخنا المشترك.

تعتبر الماركسية ان التجربة الأولى ليست العزلة والوحدة: فالـ نحن سابقة لـ: الأنا. وهي أي النحن تكيف وتحكم تكون الأنا، ويتوافر هذا لشرط، لا تكون الحرية عملية محدودة بالرفض والنفي، فالمجتمع وتأريخه لا يتم بتجميع الوحدات.

وهكذا شددت الوجودية ـ وهنا تكمن جدارتها بنظر غارودي Garaûdy على الذاتية وقلق الاختيار الانساني. وقد حقق لها هذا التأكيد الضروري إزاء الادعاءات الشمولية للفاشية، وإزاء انحراف الاشتراكية البيروقراطي، حقق لها نجاحاً تجاوز النخبة المهتمة بشؤون الفلسفة.

سرعان ما كشفت الوجودية عن عجزها النظري عن توفير اساسي للعلوم الانسانية، وعجزها العملي عن بناء سياسة فعالة حين طلب منها البناء.

«حينئذٍ بدا الجزر» . . لقد كانت الكلمة السحرية في ذلك الحين الذاتية، فأصبحت البنية.

تمكن التحليل البنيوي للعلاقات الانسانية التي جعلت موضوعية، عبر التحليل البنيوي اللغوي أولاً لهذه العلاقات، وبعد تعميمه بفضل جهود ليفي شتراوس Levi Strauss على كافة العلوم الانسانية، تمكن من تقديم نتيجة مؤثرة، حين منح العلوم الانسانية وصفاً لا يقل بقدرته التفسيرية وفعاليته العملية عن العلوم الطبيعية.

كان هناك ميل كبير الى القول بأن البنية تشمل غالبية ما هو معروف. وتنكر أي واقع غيره، وخصوصاً وجود الفرد ذاته.

قام التوسر Althusser ومدرسته بهذه الخطوة، فاعتبروا ان الماركسية «معادية للانسانية من الناحية النظرية»: فالانسان لا يشكل موضوعاً للتاريخ، فهو ليس سوى «ركيزة لعلاقات الانتاج»، «دمية تحركها البنى». وقد بلغ ميشال فوكو Michel Foucault الحد الأقصى حين طالب «بموت الانسان».

لا يحارب غارودي Garaudy لدى التوسير Althusser استغلال التحليل البنيوي الذي استشفه ماركس Marx في نقد الاقتصاد السياسي Critique de L'économie Politique

يقول ليفي شتراوس Levi Strauss في الانتروبولوجيا البنيوية Anthropologie Structurale عن مفهوم البنية: «كنت اعتقد انني أخذته من بين من أخذته عنهم، عن ماركس Marx وانجلز Engels» ولا يوجد هنا أية مفارقة. ويحدد ماركس Marx في ملاحظاته حول المنهج فى علم الاقتصاد

السياسي La Méthode en économie Politique ، يحدد البنية بطريقة مشابهة لسوسور Saussure:

١ـ افضلية الجملة على الأشياء التي تكونها:

«يشكل الانتاج، والتوزيع، والتبادل، والاستهلاك. . . تشكل كلها عناصر جملة واحدة، تشكل تباينات ومميزات داخل الوحدة.

٢ـ أفضلية العلاقة على النهايات التي تربطها:

«ان الانتاج المحدد ينظم العلاقات المتبادلة المحددة، في مختلف الأوقات» . . فهنالك نشاط متبادل بين مختلف هذه اللحظات وهذا هو حال كل جملة عضوية.

٣ـ تشكل الفكرة القائلة بأن البنية لا تبرز على مستوى الظاهرة ، بل تبقى مختبئة ، متوارية كالمفهوم ، تشكل واقعة ثابتة في فكر ماركس Marx في تعرضه للوضعية ، وهذا منذ مخطوطات ١٨٤٤ ، Le Manuscrits de 1844 التي يأخذ فيها على علم الاقتصاد السياسي الكلاسيكي الاكتفاء «بإعلان قوانين العمل المستلب»، الى الرأسمال Capital الذي رأى فيه «ان الرأسمال ليس موضوعاً، بل علاقة اجتماعية. . ترتبط ببنية اجتماعية محددة تاريخياً» وقد رأى وجود علم حقيقي يسود ما هو مخفي وهذا إزاء علم الاقتصاد السياسي القائم على مستوى الظواهر.

يعتبر تطبيق هذا المنهج على الرأسمال Capital افضل ما ورد في بحوث التوسر Althusser علماً أن ما يحاربه غارودي Garaudy هو المفهوم المستلب للبنية ، فبدلاً من أن نرى فيها «نموذجاً» علمياً بناه الانسان، نعطيها وصفاً انطولوجياً Ontologique ، وتكمن المأساة في استعمال كلمة «بنية»

كموصوف بدلاً من استعمالها كفعل. فنحن نميل دائماً عند استعمالنا الموصوف الى البحث عن الجوهر. وينتهي بنا الأمر الى اعتبار البنية كشيء، لا كاستدلال عن عمل، لا يملك واقعاً مختلفاً عن الناس الذين يعملون، ويحدثون بنية اللغة في أقوالهم، وكتاباتهم، ويطورون بنية الأسطورة بمسلكهم، ومعتقداتهم .باختصار من المهم عدم تكريس المنتج أمام انتاجه، والتضحية به من اجل العمل الذي أتى به. وهذا من أهم ما علمنا اياه ماركس Marx في الرأسمال، حين حذرنا من الأوهام المتولدة عن تيمية «البضائع». ولا يسعنا ان ننسى، كيلا نتهم باستلاب البنية وتيميتها، لا يسعنا أن ننسى ان التحليل البنيوي هو مرحلة (مشروعة، ومثمرة) من مراحل البحث، مرحلة لا تنبذ، ولا نستبعد مراحل أخرى وخصوصاً مرحلة التحليل الوراثي للانتقال من البنية الى النشاط الانساني الذي يولده.

يركز غارودي Garaudy انتقاده لألتوسر Althusser حول ثلاث نقاط أساسية:

١- يؤدي مفهومه للحذف العلومي (مبحث العلوم)، الى القطيعة في العلاقات بين المفهوم والنشاط التجريبي الذي اعد وتهيأ خلاله، الى القطيعة في العلاقات بين النظرية والممارسة العملية.

٢- عمد التوسر Althusser الى احلال مفهوم البنية مكان مفهوم التناقض، بدلاً من ان يجعل من المنهج التجريبي مرحلة من الطريقة الديالكتيكية (كما فعل ماركس). وهو يقول: «ان التناقض لدى ماركس Marx ليس سوى طريقة فعالية البنية» الأمر الذي يشكل نفياً للديالكتيكية:

٣ـ تؤدي «المعاداة النظرية للإنسانية» بالضرورة الى تجميد الديالكتيكية التاريخية، لأن المرحلة «الذاتية» و «المبادرة التاريخية» التي أولاها كل من ماركس Marx ولينين Lenine اهمية اساسية في الديالكتيكية الثورية، تستبعدان، تستبعدهما وتنبذهما البنية، والسببية البنيوية.

ان هذا الأسلوب في قراءة الرأسمال Lire Le Capital يجعله غير مفهوم، ويردنا، ويرجعنا الى متغيرة جديدة في علم الاقتصاد السياسي الوضعي، هذا العلم الذي لا يعالج سوى العمل المستلب.

وهكذا تكرس الماركسية الحية، لصالح العمل التأويلي الجامعي الصرف، المستمد من المفهوم المجرد، والعقدي للبنية، الذي يقتضي- وهذا غريب بالنسبة لمنهج يدعي «الدقة» والعلمية- يقتضي نبذ واستبعاد كافة نصوص ماركس Marx التي لا تؤكد افتراضية العمل، أو المخطط الذي اختير عند الانطلاق.

وهكذا يعود التوسر Althusser، رغم نكرانه الأمر، الى متغيرة حاذقة من الدغماتية الستالينية.

* * *

يؤيد غارودي Garaudy لدى ماركوز Marcuse انتقاده الأساسي للوضعية فهذه الوضعية تخدم كافة النزعات المحافظة، لأنها تحصر الانسان ضمن حدود- معطاة، وتبقيه ضمن حدود النظام السائد. ويكتب غارودي Garaudy قائلاً: «تستبعد الوضعية الممكن في تحديدها للواقع، لذا فهي تشكل فلسفة الامتثالية (نزعة للتقيد بالاعراف المقررة)، والتماثل مع النظام.

«يعتبر الفكر الديالكتيكي نقيضاً للوضعية. فهو ناقد وثوري باكتشافه للنفي : فنحن نجد في كل ما وضعه الانسان ان الواقع يشتمل على الممكن، وان مهمة الديالكتيكية التمييز، في الواقع الفوري، تمييز وتبيان كل الممكنات التي تمنع تحقيقها.».

ليس من قبيل الصدفة التاريخية ان يعمد كافة منظري الاصلاح، كوتسكي Kautsky وبيرنيشتين Bernestein، الى النيل من الماركسية، بفصلها عن الديالكتيكية، كذلك ليس من قبيل الصدفة ان يجد لينين Lenine مفهوم الديالكتيكية العميق في تأمله العميق لمنطق هيغل كما ورد في دفاتره الفلسفية Cahiers Philosophiques عشية مباشرة نضال أكتوبر.

إلا أن ماركوز Marcuse لم يتمكن، بعد ان اعاد للديالكتيكية كرامتها النظرية، لم يتمكن الانطلاق منها لسبر الواقع التاريخي، فقد عمد الى البحث عبثاً عن القوى القادرة على تحويل النظام، بعد ان اعتبر ان وحدة النظرية والتطبيق قد انفصمت بعد ماركس Marx، انفصمت بعده في الدول الرأسمالية المتطورة، لأن الطبقة العاملة قد اندمجت بالنظام الرأسمالي، بانضمامها الى اهداف النمو ورفع مستوى الحياة، انفصمت بعده في الدول الاشتراكية، لأن مفهوم ستالين Staline للحزب قد حول الطبقة العاملة الى موضوع للتاريخ. يبحث ماركوز Marcuse عن هذه القوى قبل النظام في الانفجار المدمر لمبدأ اللذة، انفجار يؤدي الى إعادة النظر في مبدأ الواقع، أو الانتاج، أي انه يبحث عنها في ثورة جمالية جنسية، أو في فن يكون تعبيراً عن «الرفض الكبير»، وهو يبحث عنها بعد النظام في طوباوية الحضارة اللاقمعية، حضارة يحققها التطور العلمي والتقني، الذي يتجاوز الحاجة بصورة نهائية. يبحث عنها خارج النظام بافتراض لمهارة

شباب لا يحمل بصمات النظام، ويمنح بعض المثقفين القدرة الخارقة على تجاوز انحراف النظام، وبإعطاء بروليتاريا العالم الثالث وظيفة السلبية (نظام فلسفي واخلاقي يتميز برفض كل حقيقة ومعتقد) التي حرم منها الطبقة العاملة في الدول المتطورة.

هكذا يصل بنا المطاف الى ثورة مجردة، وعاجزة.

يشكل نتاج غارودي Garaudy ، من هذه الزاوية نقيضاً جذرياً لنتاج ماركوز. وقد تمكن احد النقاد محقاً من تسمية آخر كتب غارودي Garaudy من اجل نموذج اشتراكي فرنسي Pour un modèle Français du Socialisme «نقيض ماركوز» L'Anti Marcuse صحيح أنه لا يتعرض مباشرة لماركوز Marcuse، إلا أن جهده المبذول ليظهر من الديالكتيكية الداخلية لتطور فرنسا الحالية، ليظهر إمكانية تحولها نحو الاشتراكية يفتح أمام الشباب آفاق النضال، آفاق نضال يبرق بالأمل.

تؤدي كافة تحليلات المادية للديالكتيكية التاريخية الى ابراز الأساس الموضوعي لهذا الأمل . انها التناقضات الجديدة الكاملة، التي يمكن للفكر والعمل الثوري الاستناد عليها، انها الظروف الموضوعية القادرة على فتح ذاتية ثورية جديدة، ثورية سبر غارودي Garaudy أبعادها المختلفة، من علم الجمال، الى الايمان النبوي ، الى النضال الثوري.

الفصـــــل الأول

الذاتية والابداع الفني

تطرح من الناحية التاريخية ، قضية الذاتية ، بحدة خاصة في كل مرحلة من المراحل الفاصلة في التاريخ .

تعتبر ولادة المسيحية المثل الأكثر تأثيراً ، لانبثاق قضية الذاتية خلال الانهيار الكامل للنظام اليوناني الروماني .

تعتبر الفلسفة اليونانية ، عبر آفاقها العامة ، الانسان جزءاً من الكون ، أو عضواً في المدينة . وتعتبر حريته في الدرجة الأولى ادراكاً لضرورة هذا الكون ، الذي يشكل موضوعاً للتأمل . ونجد من هيراكليت Heraclite ، الى أفلاطون Platon ، الى أرسطو Aristote ، الى الرواقيين ، نجد أن العلم يبلغ كماله حين يتمثل الانسان بفكره في الشيء الذي يعرفه .

حين انهار العالم القديم ، خائراً أمام رزح تناقضاته ، لم يستمر النظام الذي يمكن للفكر ، عبر تأمله ، ان يجد وحدته ، ولنشاط الانسان أن يجد قاعدته .

تشكل تعاليم القديس بولس Saint Paul نقيض «الحكمة الاغريقية» . وهو يضع واعياً تبشيره أمام «حكمة الحكماء» التي تحولت الى

جنون: يتوجه الى الجماهير البائسة التي عجزت عن الاطلاع على الثقافة الاغريقية النبيلة، وسحقت بفوضى العالم الذي يموء ،، يتوجه الى هذه الجماهير، ويبدل المفهوم الاغريقي للعالم والانسان. ؛ عظمة لم تعد تكمن في القوة والجمال، بل في الفقر والحرمان حيث لا يمّ ن للانسان أن يؤكد سيادته على النظام، ليكتفي بأن يكون حاملاً للأمل وحافظاً له.

جعلت روما من الرجل القوي، من الامبراطور سيدها، وربها. وتاق ازاءها أمل البؤساء ليكتشف الله في انسان مهزوم، مصلوب.

وكتب باربوس Barbusse يقول: «أمل الانسان، هو جسد الله».

لم تعد الحرية منذ ذلك الحين، إدراكاً للضرورة كما في الفكر اليوناني، بل أصبُحت مساهمة في العمل الخلاق».

لم يتوقف غارودي Garaudy لمدة ستة وثلاثين عاماً، عن التفكير في هذا الانقلاب الحاصل في التاريخ الانساني: منذ تجاربه الأولى عام ١٩٣٦، حين كان يتأمل، في علم لاهوت الأزمة لكارل بارت، La Théologie de la crise de Karl Barth، وحين كان يدرس كارل ماركس Karl Marx في كتابه: «الكنيسة، الشيوعية والمسيحيين L'Eglise, Le Communisme et les chrètiens عام ١٩٤٩، وحيث استخلص من أحد الفصول المكرسة «للشخص الانساني» دور القديس أوغستين Saint Augustin الذي حقق بعد ثلاثة قرون من الاعداد النظري، في جمعية جذرية جديدة، حقق مقارنة النصرانية، بتراث الصوفية الشرقية، والنبوة اليهودية، والفلسفة الاغريقية والتنظيم الروماني. استمر غارودي في هذا التفكير حتى آخر مؤلفاته «هل يمكن أن تكون شيوعياً اليوم؟» Peut on etre Communiste aujour d'hui

عام ١٩٦٨ ومن أجل نموذج اشتراكي فرنسي (١٩٦٨) Pour un modèle Fransçais du socialisme لذا نجد استمرارية في تقييم التقدمة المسيحية ومساهمتها في مفهوم الانسان.

وهو يتجنب كل قياس سهل وسطحي. أولاً لأن فوضى العالم القديم المنهار، لا تفسح أي مجال ثوري. اذ انه لا يمكن لأي طبقة اجتماعية، في القرن الرابع، أن تحل مكان الطبقة المسيطرة في ذلك الحين، طبقة أسياد العبيد. أضف أنه نظراً لهذا الوضع التاريخي بات يعني المفهوم الجديد للانسان ما يسميه غارودي Garaudy» ما ورائية عالم يعيش في مأزق» «La métaphysique d'un monde dans L'impasse»

يبقى القول ان النصرانية قد ساهمت مساهمة حاسمة في اثراء مفهوم الانسان، هذا المفهوم الذي يتوجب على الماركسية ادماجه: وقد كتب غارودي Garaudy مراراً «ستفتقر الماركسية، اذا بات القديس بولس Saint Paul والقديس أوغستين Saint Augustin والقديس حنا دو لا كروا St Jean de la Croix من الغرباء عنها».

يكمن هنا دون أدنى شك، تجديد غارودي Garaudy بالنسبة لكافة المفكرين الماركسيين: فهو الوحيد الذي طرح بمثل هذه القوة، قضية العطاء التاريخي للنصرانية، وضرورة دمج هذا الاسهام في الماركسية، لا لأسباب تكتيكية، بل لأسباب خاصة بالتطور الحيوي للماركسية، أي من أجل تطور نظرية حول الذاتية، نظرية ذاتانية لا تكون عندية، من أجل تطور نظرية التجاوز، نظرية تجاوز لا تكون منحرفة.

* * *

لا تقضي الأمانة لماركس Marx، أن نقدم أمثلة خاصة بجيلنا، لنوضح نظريات وضعها ماركس Marx وأنجلز Engels انطلاقاً من تجربة مختلفة عن تجربتنا، بل توجب تطبيق المنهج الذي اكتشفه ماركس Marx، لإظهار التناقضات الأساسية، وقوانين التطور في عصره، من أجل استشفاف التناقضات الأساسية، وقوانين التطور في عصرنا.

انطوت المهمة التي أنجزها غارودي Garaudy، خلال هذه السنوات الخمس عشرة الأخيرة، على فرض الماركسية الحية ازاء الماركسية الجامدة والماركسية الجامدة هي «ماركسية البابا» أي البابا كوتسكي Kautsky، الذي حول الماركسية الى جدول للقوانين الاقتصادية، جدول نهائي جامد، هي ماركسية «البابا ستالين» Staline الذي حول الماركسية الى جدول نهائي وجامد «للقوانين الفلسفية». وكان غارودي Garaudy هو أول من قدم في فرنسا في ١٤ حزيران ١٩٦٢، الى جمعية من الفلاسفة الشيوعيين انعقدت برئاسة موريس توريز Maurice Thorez، قدم اليهم تقريراً حول «مهام الفلاسفة الشيوعيين» ونقداً لأخطاء ستالين الفلسفية». وقد تابع هذا العمل الانتقادي في «ماركسية القرن العشرين» Marxisme du XXe siècle (١٩٦٦)، الذي عمد فيه في فصل يحمل عنوان «من الدغماتية الى فكر القرن العشرين» عمد الى النقد القاسي لأعماله السابقة، وابراز جذور الدغماتية.

كان يعنى في الدرجة الأولى بتطوير الفلسفة النقدية، التي لا تسرف الى حد الوقوع في المثالية.

ولا تشكل الماركسية برأيه فلسفة نقدية مسبقة، فهي لا تدعي الحلول في الأشياء وتفسيرها. وينقل احدى عبارات كارل بارث Karl Barth ليذكر

بالمسلمة الأساسية في كل فلسفة انتقادية غير دغماتية: كل ما أقوله عن الأشياء، ككل ما أقوله عن الله، هي أقوال انسان. «لقد استشف ماركس Marx منذ «نظرياته الأولى عن فويرباخ»Thèses sur Feuer Bach استشف النقيصة الأساسية في كافة صيغ المادية السابقة. استشف عجزها عن رؤية «المرحلة الحاسمة في المعرفة، هذه اللحظة التي يعمد فيها الانسان لمعرفة الأشياء الى مواجهتها، بإلقاء الترسيمة لإدراكها، وطرح الافتراضات لفهمها، والتحقق فيما بعد بالتطبيق من دقة بياناته وافتراضاته، ونماذجه ومثله. ان المعرفة هي بناء النماذج، والمعيار الوحيد لقيمة هذه النماذج وصحتها هو التطبيق».

تعتبر السمة الثانية المميزة لهذه النظرية المادية الماركسية للمعرفة، هي التعددية، هذه السمة المكملة للأولى، والتي تملك أثراً كبيراً في كافة قطاعات الفلسفة. فهي تشكل في كافة الميادين، أساس امكانية اقامة حوار مع اللاماركسي. ان الحوار غير ممكن إلا بالقدر الذي لا تكون معه العلاقة مع الآخر علاقة تربوية (وفق المعنى السيئ للكلمة: أنا أعلم بينما أنت لا تعلم شيئاً. اذن يتوجب عليك أن تتقبل المعرفة التي آتيك بها من الخارج). اذن هذا الحوار غير ممكن إلا انطلاقاً من هذا الافتراض الأساسي للعمل: يتوجب عليّ أن أتعلم شيئاً من الآخرين.

يتبنى غارودي Garaudy مبدأ باشولارد Bachelard الذي يصف نظرية المعرفة المعاصرة بنظرية الكلمات، ويعتبر النسبية، كمبحث للعلوم، بمعناها المنافي لديكارت Descartes، أي بمعناها القائل بأنها تراجعت عن الادعاء باكتشاف «العناصر الأولى» اما في الطبيعة (على شكل ذرات لا تقبل التجزئة) اما في الفكر (على شكل الطبائع البسيطة لديكارت). ويعمم

غارودي Garaudy هذا الموقف.

وهو يقرب مبحث العلوم «اللاديكارتي» لدى باشولارد Bachelard من علم الجمال «اللارسطو» لدى بروتولت بريخت Bertolt Bercht، ومن تكنولوجيا سيموندون Simondon التي تدرس معنى «الآلات الديالكتيكية».

وهو يدعونا من هنا، الى إدراك إمكانية قيام علم أخلاق «لاأفلاطوني»، أي علم أخلاق لا ينطلق من المفهوم الذي أصبح تقليدياً في الغرب منذ عهد الاغريق، هذا المفهوم الذي يعتبر مسلك الانسان محقاً، حينما يتوافق مع قاعدة، أو مثال، أو نموذج قائم. بل يرى أن لا « نعمد حين نتساءل عما يتوجب صنعه من حسن الصنيع، أن لا نعمد الى الانصياع إلى قانون قائم، أو الى كائن معطى: بل أن نتساءل عما يجب أن نأتي به الى الوجود، مما هو غير موجود. ان علم الأخلاق، هذا الذي يشكل التاريخ الذي يتم صنعه اليوم، التاريخ الانساني الصرف، التاريخ الذي لم يكتب السيناريو فيه أي إله، أو أي قدر، أو أية ديالكتيكية مجردة ـ سواء تعلق الأمر بالروح المطلقة لدى هيغل Hegel، أو التقدم الحتمي لدى الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر ـ علم الأخلاق هذا هو خلق الانسان المستمر للانسان».

تبسط اعمال غارودي Garaudy الحديثة على السياسة هذا المفهوم للتعددية وهذا بوضع مفهوم «لاستاليني» للسياسة، مفهوم قائم على تعددية نماذج الاشتراكية.

أخيراً نجد أن السمة الثالثة المميزة لردة فعله على الدغماتية، هي

الأهمية التي يوليها غارودي Garaudy ، كما رأينا، لمفهوم البنية.

يطيل تعرض غارودي Garaudy لما يسميه «البنيوية الدغماتية» أو «البنيويةالمجردة» يطيل نزاعه ضد الوضعية الستالينية وآثارها المترتبة عليها: فهو يعتبر أن الماركسية هي فلسفة الفعل لا فلسفة الكائن.

تبقى القضية الأساسية، في جهوده التي يبذلها ليبين قدرة الماركسية في أن تكون فلسفة انتقادية غير مثالية، تبقى القضية الأساسية هي دور اللحظة الذاتية في خلق الانسان المستمر للانسان، في التاريخ الذي يجري صنعه .

يحدد روجيه غارودي Roger Garaudy الماركسية على أنها «منهجية المبادرة التاريخية».

وهو يعتبر أن خاصة الماركسية الأساسية هي إقامة علاقة ديالكتيكية بين الممكن والواقع، لنتمكن من اكتشاف سبل الفعالية التاريخية الحقيقية.

استخلص ماركس Marx أعمق تناقضات الرأسمالية: فبين الامكانيات الحقيقية التي أوجدتها الثورة الصناعية التي حققتها الرأسمالية، كما أظهر في نفس الوقت العقبات التي يعيق بها هذا النظام تفعيلها (نقل من القوة الى الفعل). اذن يمكن القول إن جوهر الماركسية، لا يكمن في هذه النظرية الفلسفية أو تلك، هذه النظريات التي تحمل بالضرورة سمات عصرها، وتنطوي على حدوده، وقيوده، بل يوجد في المنهج الذي يتيح استخلاص الامكانيات التاريخية، استخلاصها من التناقضات النوعية القائمة في بلد معين أو عصر معين، التي تنطوي عليها وتعيق تبلورها.

أن تكون ماركسياً، لا يعني قط أن تنصرف الى تأويل ، وتفسير

نصوص ماركس Marx أو الاكتفاء في البحث عبر الواقع التاريخي القائم عن أمثلة، أو تأكيدات للنظريات والقوانين التي أوجدها ماركس Marx استناداً الى دراسة مجتمعات عصره. ان تكون ماركسياً يعني تطبيق المنهج الذي اكتشفه ماركس Marx، والذي أتاح له ابراز تناقضات عصره، لإبراز تناقضات عصرنا، وتعيين الامكانيات الحالية انطلاقاً من هذه التناقضات، وتحديد أشكال التنظيم والنضال القادرة على تحقيق هذه الامكانيات.

ويجهد، غارودي Garaudy من ضمن هذا المنطلق، ويعمل في بحوثه على المساهمة في اختراع ماركسية القرن العشرين، لا على تقديم أمثلة عن الماركسية في القرن العشرين.

* * *

يتميز تأمل غارودي Garaudy حول المفهوم الماركسي للانسان بالسمة التاريخية المجردة.

وهو ينطلق من دراسة الظروف التاريخية للتطور والنمو في هذا الثلث الأخير من القرن العشرين ويبعد عن بناء نزعته الانسانية على أي «جوهر» أو طبيعة «ماورائية» للانسان.

أكثر ماركس Marx للرد على أي تفسير لفكره بأنه «حتمية اقتصادية» أو «مادية اوالية». أكثر من الاشارات التي تؤكد على دور الانسان الفعال في الخلق المستمر لتاريخه.

هناك أولاً التحديد لما هو نوعي في النشاط الانساني، وهو ما يميزه بصورة جذرية عن الحيوانات. فالنشاط الانساني يسبقه إدراك لهدفه (الرأسمال Le Capital). فالانسان يبدأ مع انبثاق المشروع وبروزه.

يتميز ماركس عن كل من سبقه من الماديين ، بتأكيده على « اللحظة الفعالة في المعرفة » في « نظريته الأولى عن فويرباخ » These sur Feuerbach . التأكيد المتكرر بأن الرجال يصنعون تاريخهم . الصفة الأولى من ١٨ برومير للويس بونابرت 18 Brumaire du Louis Bonaparte وان لم يصفونه بشكل تعسفي ، استبدادي ، بل يصفونه ضمن ظروف موروثة عن الماضي ، علماً بأنهم لم يصنعوا تاريخ الطبيعة . (الرأسمال Le Capital) .

النظرية الدائرة حول الاستقلالية النسبية للبنى الفوقية عن القاعدة الاقتصادية، ودورها في التأثير على هذه القاعدة نفسها بالمقابل (رسالة انجلز Engels الموجهة الى كونراد شميدت Conrad Schmidt في ٢٧ تشرين الأول ١٨٩٠).

وتأكيد ماركس Marx على دور مبادرة الجماهير التاريخية، يناقض كمونة باريس، الأهمية التي منحها اياها لينين Lenine في تصور الثورة، والتحليل الذي يوفره غارودي Garaudy في كتابه عن لينين، والذي يحاول فيه صقل اللينينية وجلاءها بعد أربعين عاماً من التفسير والتأويل الستاليني .

استند غارودي Garaudy الى هذه الاشارات إلى ماركس Marx والى التجربة التاريخية للمبادرات الخلاقة لدى ماركس Marx، ولينين Lenine وكبار الحركات الثورية- (وهذا أكثر مساهماته ابتكاراً، فيما خص تطور الماركسية في القرن العشرين)- استند غارودي الى هذا كله لإعداد ووضع نظرية العمل الخلاق، العمل الثوري للإنسان عبر التاريخ .

يبحث أولاً كيف يتدرج هذا النشاط في تطور المجتمع والعلوم

والتقنيات، ثم يبحث عن بنيته الفلسفية وتعبيره العلمي، ثم يدرس أخيراً، انطلاقاً من تجربة علم الجمال المميزة، يدرس انطلاقاً من هذه التجربة كيف يمكن للخلق والابداع الفني أن يشكل الى حد ما بقيم (الطراز البدئي أو النموذج الأصلي المحتذى) من الانسان الخلاق، باعتبار أن الابداع هو نقيض الاستلاب.

* * *

أ- يؤكد غارودي Garaudy في كتابه من أجل نموذج اشتراكي فرنسي Pour un Modèle Français du socialisme، أن قضية الذاتية لم تعد تطرح بالصيغ التي كانت تطرح فيها في نهاية العالم القديم مع القديس أوغستين بل باتت تطرح بشكل مطلق، كامل، مرتبط بالمرحلة الحاليه من التطور التاريخي.

وقد بدأ منذ منتصف القرن العشرين، في هذه المرحلة الحالية من تطور العلوم والتقنيات، وخصوصاً بعد تطبيق علم التوجيه، على تنظيم الانتاج والادارة، بدأ بعض الانقلاب يحصل في العلاقات بين الانسان والطبيعة، وبين الذات والموضوع.

بيّن ماركس Marx، بعد أن حلل في مخطوطات عام ١٨٤٤ Manu-scrits de 1844 استلاب العمل، بين في الرأسمال Capital بين تطور قلب الذات والموضوع، الذي يتم في سياق الانتاج.

بعد قرن، تولد على مستوى قوى الانتاج، الظروف التقنية لقلب جديد في العلاقات بين الذات والموضوع. فالثورة العلمية والتقنية في النصف الثاني من القرن العشرين تتيح ولادة ذاتية جديدة.

ذلك انه خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، كانت أكثر الاستثمارات الصناعية مردوداً هي الرساميل الموظفة من جهة لشراء الآلات، وتلك المكرسة من جهة أخرى لتوظيف وتشغيل اليد العاملة المؤهلة، الرامية الى خدمة هذه الآلات، والتي تجعل من العامل زائدة بشرية لآلة من الصلب، وهذا وفق قواعد «التايلورية»، وقد بدأ هذا الاتجاه في الانعكاس منذ الخمسينات، على الأقل فيما خص الصناعات المتقدمة كالالكترونيك، والبتروكيمياء، ولا شك أن هذه الحركة الجديدة، ستشمل مجموع الصناعة خلال عشرين عاماً.

ستصبح أكثر التوظيفات مردوداً، هي التوظيفات المخصصة لتشجيع الاختراع التكنولوجي وتربية الانسان العامة.

ـ : أولاً لأن علم توجيه الانتاج، يحول مفهوم الكفاءة المهنية: فهو يوجب على العامل القدرة على السيطرة لا على مهمة جزئية، بل على مجموع السياق التكنولوجي، الذي ستتميز مختلف مراحله بمزيد من الترابط. وهو يفرض عليه امتلاك القدرة على طرح الاسئلة، وبرمجتها أكثر من ايجاد الحلول البسيطة للقضايا، ذلك ان العقل الالكتروني هو الذي بات يضطلع بهذه المهمة الأخيرة. وأخيراً يوجب تعرض القدرة على التدرب الاضافي المتواتر نظراً للسرعة المتنامية في تطور التقنيات، القدرة على التركيب، والتساؤل والتجديد. هذه هي السمات الأساسية للثقافة العامة، التي تلعب دوراً متعاظماً في التأهيل المهني.

هناك ظاهرة متقاربة تحدث على مستوى التنظيم والادارة: فعلى خلاف ما كان يجري حين كانت تسود دون منافس، نظريات المهندس تايلور Taylor على منهجية العمل «يبدو اليوم أن اللامركزية، والنسبة التخفيفية في

المبادرة هي الأكثر مردوداً»

وعند بلوغ أقصى تطور لهذه المتطلبات الموضوعية للتكنولوجيا المتقدمة، ستتولد الانتاجية الكبرى عن تسيير ما هو انساني نوعياً لدى كل عامل: أي قدرته على المبادرة والاختيار والاختراع.

اختتم غارودي Garaudy تحليله بهذا القول: «ان التحول الأساسي في هذا الثلث الأخير من القرن العشرين، هو إنشاء ظروف تاريخية لولادة ذاتية جديدة.

هنا يكمن في رأيه الأساس الموضوعي لتفاؤله.

* * *

ب- اكتشف غارودي في تحليل العمل الخلاق، المحاولة الأولى من هذا النوع في فلسفة فيخته Fichte الذي أثر على ماركس Marx، رغم ان نفوذه وتأثيره غالباً ما يهمل.

يعتبر نص الرأسمال Capital لماركس Marx الذي يرى أن العمل الانساني بنوعيته، هو العمل الذي يسبقه ادراك للهدف، أي العمل المتوافق مع مبادئ تصور الانسان. يعتبر هذا النص متأثراً بفيخته، كذلك هو الحال فيما خص المفهوم الماركسي للتاريخ الذي يرى أنه خلق الانسان المستمر للانسان.

يبدو صحيحاً بالنسبة لفيخته Fichte أكثر من غيره، تحديد ماركس Marx للفلسفة الألمانية بـ «انها النظرية الألمانية حول الثورة الفرنسية».

طرح مؤلف «عقيدة العلم» لفيخته، Fichte، كما طرح مؤلف

«عقيدة الأخلاق» لنفس المؤلف، بكل قوة مبدأ وحدة النظرية والتطبيق العميقة، والعلاقة التضمينية المتبادلة بين الحرية والقانون، بين المثال والواقع. وقد أكدت لأول مرة أولوية التطبيق. لقد كانت الفكرة الرئيسية في نظام فيخته Fichte هي «عدم استنباط الفعل من الانسان، بل استنباط الانسان من العمل». ويعتبر فيخته Fichte أن العمل الذي يغير به الانسان الطبيعة ويغير نفسه به، يعتبر ان هذا العمل لا يصبح مفهوماً إلا بالقدر الذي يقوم فيه على أسس وطيدة، استقلالية عمل الانسان الخلاق عن الدغماتية والوثوقية التناظرية القياسية للديانة المستلبة لله، والمادية الميكانيكية التي تنيطه بالموضوع وعقلانية الواقع وضرورته!

هكذا يبني فيخته Fichte بطريقة مثالية، «نموذجاً ومثالاً» للتجربة التي تشكل تجربة لعمل الانسان الخلاق وتجربة للعالم، تجربة شفافة، واضحة أمام الفكر.

وهو يقترح في احدى صفحات «عقيدة الاخلاق» Doctrine de la morale، المكرسة لعلم الجمال، يقترح قائلاً ان الابداع الفني هو أقرب مثال لتصور العمل الاستعلائي: ففي الحالتين لا يبدو العالم كإحدى المعطيات، بل يبدو وكأنه من صنيعة الانسان.

يبرهن غارودي Garaudy ان ماركس Marx أعطى تفسيراً تاريخياً لفلسفة «العمل» لبناء هذا «النموذج»، لهذا المفهوم الجمالي. ويبدو المفهوم الأساسي هنا على أنه النموذج الذي يوحي فيه غارودي Garaudy بإمكانية إعادة بناء النظرية الماركسية حول المعرفة التي غالباً ما شوهت بمنحها السمة الأوالية، أو التجريبية أو الوضعية بعد تحويلها الى «نظرية بسيطة للانعكاسات».

يقول غارودي Garaudy ان المعرفة تشكل بطبيعتها «انعكاساً» باعتبار أنها معرفة لواقع ليس من صنيعنا، في نفس الوقت الذي تبدو فيه بناء بمنهجها. يتيح مفهوم النموذج الأخذ بالمرحلتين الأساسيتين في النظرية الماركسية حول المعرفة: المرحلة المادية في الانعكاس، ويمنعنا هذا المفهوم من الوقوع في وهم هيغل Hegel المثالي، هذا الوهم الذي يخلط بين اعادة البناء التصوري للواقع ومع بنيته، وبين المرحلة الديالكتيكية، المرحلة الحاسمة، مرحلة التوق والبناء التي تمنع وقوعنا في الوهم الدغماتي الذي يخلط بين هذا النموذج المؤقت والحقيقة المطلقة والنهائية.

ولا بد أن يؤخذ النموذج الذي يلعب، كما سنرى، دوراً أساسياً في مؤلفات غارودي Garaudy من نظرية المعرفة الى علم الجمال الى علم السياسة، لا بد أن يؤخذ هذا النموذج وفق مفهومه العلمي الصرف الذي يمنحه اياه علم التوجيه: يسمى نموذجاً للأوالية، أو للبنية أو للوظيفة، جهازاً اصطناعياً ينطوي على بعض القياس مع النظام المعطى، ويرمي الى ابراز أنواع أخرى من القياس والامتثال. ويميز بصورة عامة بين نوعين من النماذج: النماذج الفيزيائية والتي تشكل اعضاءها أنظمة مادية متفاعلة، والنماذج الديالكتيكية المتكونة من المنطق الأصلي وقد صيغ بلغة الرياضيات أو التصورية.

يعتبر عمل الانسان الخلاق، المبدع في كافة الميادين سواء كان نتاجاً أدبياً، أو اكتشافاً علمياً، أو مبادرة ثورية بناء للنماذج.

ان ديالكتيكية تكون هذه النماذج، داخل حركة المعرفة، ونبذها بالاستناد الى نتائج التجربة والتطبيق، واستبدالها بنماذج أخرى، وتطورها ونفيها من جديد، هذه الديالكتيكية قد درست، من قبل علماء نفس

الوراثة. وقد تتبع غارودي Garaudy في هذا المجال عن قرب أعمال هنري فالون Henri Wallon وقد عمقت هذه البحوث بفضل علم مبحث العلوم لدى غاستون باشولارد Gaston Bachelard الذي مارس تأثيراً كبيراً على غارودي Garaudy.

تشكل الفنون مجالاً ممتازاً لدراسة بناء النماذج ويرى غارودي Garaudy بعد نقل اشارة فيخته Fichte، يرى في الابداع الفني لا تعميماً للنشاط الاستعلائي بل نوعاً من الخلق والابداع يتمكن الانسان عبره من ممارسة نوع من حق الاسترجاع على استلابه الخاص.

* * *

ج- لم يضع مؤسسا الماركسية ماركس Marx وانجلز Engels بصورة منهجية علم الجمال. اذ لا يكفي أن تجمع أحكامها على الفنون، والربط بينها باستنتاجات شكلية قاطعة، لتشكيل علم الجمال الماركسي.

لا بد لتطوير علم الجمال الماركسي المفهوم بشكل خلاق، من انتهاج أسلوب مختلف والانطلاق مما هو أساسي في الماركسية. فهذا العلم يشكل حجر الزاوية في التأويل الماركسي، نظراً لما يفرضه ويوجبه من تحديد لما هو أساسي فيه.

يحتل علم الجمال مركزاً أساسياً مؤثراً في فكر غارودي Garaudy، فهو الدي يفسر لنا مفهومه للدين كما يبين لنا مفهومه للسياسة.

ان نقطة الانطلاق في الماركسية هي عمل الانسان المبدع الخلاق.

كذلك هو غايتها وهدفها فهي ترمي الى أن تجعل من كل انسان

انساناً، أي أن تجعل منه مبدعاً وشاعراً.

«أين وكيف يمكن تحديد موقع الابداع الفني في تطور النشاط الانساني في العمل، في خلق الانسان المستمر للانسان؟».

لا يمكن للفن أن يولد سوى عن العمل، عن العمل بشكله، وصيغته الانسانية الصرفة. وهنا نجد خلافاً جذرياً مع مفهوم فرويد Freud، اذ انه لا يمكن للفن أن يكون ترجمة مصعدة للرغبة، بل هو لحظة نشاط وعمل، لأن الرغبة تطيل الطبيعة بينما يتجاوز العمل هذه الطبيعة.

لا ينفصل الفن المتولد عن العمل بالضرورة عنه، ذلك أنه يمكن للموضوع أو الشيء الذي أنتجه الانسان أن يقدم منفعة مزدوجة: وحدته الحالية بوصفه نتاجاً قادراً على اشباع حاجة محددة، «ومنفعته» الانسانية الأعم بوصفه شيئاً يعكس للانسان صورته كمبدع، بوصفه توضيعاً لقدرة الانسان الابداعية.

اذن لا يوجد بين العمل والفن، هذا التناقض المبدئي، الذي يرى أن العمل يوضع بالضرورة لمتطلبات الحياة الحقيرة، فيما يعتبر أن الابداع الفني حرية صرفة: «ان غائية أو قصدية كانت Kant التي تعتبر أساس كافة المفاهيم المثالية والقطعية للجمال، تنال من مفهوم العمل بتحويله الى مجرد تحقيق وتنفيذ لأهداف نفعية صرفة وفورية، وتنال من مفهوم الفن بتحويله الى نشاط مجاني ونوع من اللعب والعبث.

يتم الفصل داخل النشاط الواحد في العمل في المجتمعات التي تسود فيها روح التنافر الطبقي والاستغلال. فحين يعجز العامل عن تحقيق أهدافه الخاصة، لينفذ تلك التي فرضها عليه مالك وسائل الانتاج، وحين

يبتر ويقطع من العمل بعده الانساني، كذلك حين يجرد العامل من نتاج عمله الذي يعود الى مالك وسائل الانتاج، ويحظر عليه اختيار وسائل تنفيذ عمله، لتفرضها عليه ارادة رب العمل، والآلة، عندها يفقد هذا العمل المستلب سمة الابداع الانساني الصرف، ويبدو عمل الابداع الفني بعد أن فصل عن روابطه الملموسة، يبدو لهواً مجانياً، أو عطية من السماء، ويحكم عليه في نفس الوقت بالدخول في دائرة البضائع المقفلة، والخضوع للاستلاب بشكل آخر.

يعتبر تاريخ الفنون في عصرنا الحلبة المغلقة التي يدور فيها صراع الكبار من الفنانين، ضد هذه الازدواجية، ضد هذا الاقتلاع والاستئصال من أرض الانسان، الصراع من اجل الحفاظ على كل ما يتسم بالصفة الانسانية الصرفة، أي ادراك ووعي امكانية، تختلف عن الحقيقة القائمة.

اذن يهدف كل فن حقيقي، ويرمي الى الحفاظ على هذه القدرة على القطيعة، على التجاوز الذي يشكل البعد الانساني النوعي، الآنف في مملكة الطبيعة. ويشير غارودي Garaudy في دراسته: من السوريالية الى العالم الواقعي بيان أراغون Du Surréalisme au monde réel: L'Itineraire d'Aragon يشير غارودي Garaudy الى هذه القدرة على القطيعة التي تشكل عظمة السوريالية.

«وأيقن أراغون Aragon منذ ١٩١٩ أن الشعر لا يحمل فقط معنى أدبياً، بل يملك معنى حيوياً: فهو البرور الرائع لكافة غزوات العظمة الانسانية».

تهدف السوريالية بصورة أساسية الى اعادة الانسان الى نزعته، نزعة

الابداع الإلهية. وما الثورة الا مرحلة ثانية من هذا الموجب: دفع الانسان الى الادراك بأنه يسمو عن ابداعه، ومحاربة استلابه. وحين تتعمق هذه الثورة، ويصبح هذا الأمل أكثر اقتضاء حينها لا يتوجب علينا النضال من أجل تحرير الانسان من استلابه الأدبي، بل يتوجب علينا الجهاد من أجل تحريره من كافة أنواع استلابه. ويقول أراغون Aragon: تتسم الرابطة التي تتولد عن نفي الواقع بالجمال، تتسم بالطابع الأدبي، والعجيب هو دائماً تجسيد لرمز أخلاقي يتعارض بعنف مع أخلاقية العالم الذي ينبثق منه. وهكذا ينضم الشعر الى الثورة ويتصل بها.

كان هولدرلين Holderlin يحدد على الوجه التالي هذا المفهوم الملحمي لعلاقة الانسان مع العالم: «ان الشعر الملحمي الساذج في ظاهره، بطولي في معناه وبعده: انه مجاز للتطلعات الكبرى». هكذا يساهم الفن في تغيير العالم والانسان.

ان هذا الفيض من الممكنات التي تعاني من القطيعة مع الواقع، ترفضه، تنفيه، تطيله، وتتجاوزه وفق تواتر هيغل Hegel، ان هذا الفيض هو نزعة الانسان الخاصة، ونزعة الفن الذي يذكره بأنه انسان: «يبدأ كل شيء، في الفنون كما في العلوم كما في علم الأخلاق بمبادرة من الانسان. يبدأ العلم بالافتراض، ويبدأ علم الاخلاق بالنزوع، والتطلع، والقرار، والمخاطرة. كذلك هو الحال في الفن الذي يعبر في كل عصر عن تجارب المجتمع في التأقلم مع ظروف الحياة الجديدة، التي أوجدتها التقنية، وعلم الاقتصاد، وعلم السياسة، وعلم الأخلاق في حقبة من الحقبات. ولا يكون الفن فناً، إلا اذا قام بدوره في سبر وبناء الممكنات الجديدة للانسان. هو معرفة لأنه ابداع». هو دائماً مجاز للغياب والنقص.

قال اندريه بروتون André Breton في بيان السوريالية الثاني Le Second manifeste du surréalisme «اننا نلفظ بلا أدنى تردد فكرة الامكانية الواحدة للأشياء القائمة». ولا شك أن دور الفن الأساسي يكمن هنا: انه الابداع ضد الاستلاب والتجاوز مقابل الانسياخ والغوص في الرمال.

والتجاوز لا يعني سوى القطيعة والارتقاء. القطيعة مع العالم القائم، الموروث، العادي، والارتقاء نحو الممكنات الجديدة.

يعيد النتاج الفني الى التاريخ الانساني ديالكتيكيته، أي قدرته على التجاوز، «لأن عالم الانسان هو أيضاً كل ما يفتقر اليه العالم، كل ما يعترضه» كل ما يتوجب على الانسان تحقيقه.

من ضمن هذا المنطلق استطاع غارودي Garaudy أن يقدم كافكا Kafka الى جانب بيكاسو Picasso، وسان جون برس St John Perse، كمثال على الواقعية الشاملة: الواقعية التي تقتضي أولاً وجود الانسان مع كل تناقضاته، وأولها التناقض بين الواقع ونواقصه. يشكل كل مؤلف من مؤلفات كافكا Kafka «توضيعاً» للنزاع في الابداع الفني، الذي يشكل في نفس الوقت تجربة حية لمعنى العالم ونواقصه، كالدين، ودعوة الى تجاوزه كالثورة. وتكمن عظمة كافكا Kafka في قدرته على أن يكون هذا المرشد للتجاوز.

ان مهمته كإنسان تقتضي ادانة الأوهام، وهدي النظام القائم، وايقاظ الرغبة في قيام قانون حي لدى كل فرد.

تكمن حداثة كافكا Kafka المدهشة في ايقاظه كل فرد، ودفعه الى طرح قضية الأهداف النهائية، في نظام يبدو من غير اللائق فيه التعرض

لقيمته ومعناه، ودفعنا الى الشعور بأن عالمنا «متنافر» ، وشق هذا الصدع من القلق والتساؤل في عالم تذرع بالاكتفاء واليقين. جدارته تكمن في أنه يجعلنا أقل قدرة على تحمل الاستلاب، عبر وعينا لهذا الاستلاب.

جعل كافكا عالم الممكن اللامرئي مرئياً. وامتنع ابتداء من الحكم Verdict عام ١٩١٢ ؛ امتنع وتوقف كافكا Kafka عن وصف ما يعتمل في داخله من أجل وضع وبناء مؤلفات حقيقية، أي أساطير، يعبر فيها عن لحظات اكتشافه الواقع، والتناقضات، والحركة التي يحملها في أعماقه، عما ينقصه، وعما يتطلب منه التجاوز .

« بناء مؤلفات حقيقية، أي أساطير » . . . هنا تبلغ نواة تأملات غارودي Garaudy حول علم الجمال: أي معنى ودور الأسطورة.

«يوجد كافكا Kafka في كل مؤلف من مؤلفاته «نموذجاً» ، كذلك الذي يضعه العلماء لإدراك الظواهر وتفسيرها، لهذا السبب يمكن لعدة تفسيرات أن تتطابق: يمكن للاستعارة القانونية في الدعوى ان تنقل الى تعابير طبية أو نفسانية، أو تعابير دينية أو صوفية، لكن لا يمكن لأي حل للرموز، أو لمجموعها، أن يعبر عن معنى النتاج أو المؤلف. أولاً لأننا لا لستطيع في أي مؤلف فني سواء كان أدبياً، أو رسماً أو شعراً، لا نستطيع فصل الرمز عما يرمز اليه. فمن سمة الأسطورة المتجلية، ألا تكشف عن التفسير أو التأويل، بل عن الرؤيا، عن التجربة الحية. ولأن بناء النموذج انطلاقاً من وصف مجموعة من العلاقات الانسانية، هو دليل، أو رمز لواقع يفيض عن كافة التأويلات، لأن المستقبل ينعكس في عالم الأسطورة الصغير.

«الشعر هو فن تحويل الوقائع القائمة الى أساطير ورموز لما لم يتحقق

بعد . نقول طوعاً ان الشعر هو تجربة التجاوز الحية . . وكافكا Kafka ككل فنان حقيقي هو شاهد على هذا البعد اللامتناهي .

«تقف هنا هذه اللانهاية من كل الامكانيات الانسانية، تقف هنا، كحضور يحطم الأبواب، والنوافذ المغلقة، والفن الحقيقي هو سبيل، أو وسيلة للتذكير بهذا الحضور. فقد هدفت الأساطير العظيمة دائماً، الى الكشف عن هذا الحضور أو الوجود، وايقاظ الرغبة فيه».

الأسطورة هي لغة التجاوز، إنها دعوة إلى تجاوز حدودنا.

ان الرابطة بين الأسطورة والنموذج ضيقة، وقد أشار ليفي شتراوس Levi Strauss في الانتروبولوجيا البنيوية Anthropologie Structurale الى الوحدة الوظيفية بين الأسطورة والافتراض العلمي في مفهوم «النموذج» الذي يشملهما معاً. ويدون أندريه بونارد André Bonnard في دراساته حول الميثولوجيا الاغريقية، يدون فيما خص هوميروس Homère وهيزيود Hésiode وأشيل Eschyle يدون كاتباً: أن الشاعر يخترع كما يصوغ العالم الافتراض. انه يعمل خياله ليوضح ويفسر الحقيقة كما يدركها. ويبين سيموندون Simondon في دراسته حول «عالم وجود الموضوع التقني» Monde d'existence de L'objet Technique يبين انه يمكن للوساطة في هذه المجموعة المكونة من الانسان والعالم، يمكن للوساطة أن تكون موضوعية في العمل بواسطة الآلة، والمادة التقنية، أو أن تكون ذاتية في الدين عبر الأسطورة. ويتميز النتاج الفني بخصوصية التوق الى الجملة في محاولته الحفاظ على وحدة هاتين المرحلتين.

حدد غارودي Garaudy النتاج الفني وفق نفس المفهوم. «تظهر كبار

المؤلفات الفنية في كل حقبة، العلاقات التي يقيمها الانسان مع العالم. اللوحة هي «نموذج» لهذه العلاقات. ويوجب النقل الجمالي تهيئة لغة جديدة، تدل في نفس الوقت على العلاقات القائمة بين الانسان والعالم. وتشكل قوانين هذا العقل ما يسميه علم التوجه «القانون» أي قانون تحويل اللغة الى لغة أخرى».

ان هذا المفهوم للأسطورة، هذا المفهوم الذي يفرض وجود الانسان المبدع كعنصر أساسي في الواقع الفني، يستبعد كل مفهوم للواقعية المغلقة: كما أنه لا وجود للحقيقة النهائية في عالم ليس كذلك، كذلك لا يمكن تحديد الواقعية وفق معايير مأخوذة من عالم، ليس عالم الفن، معايير تصورية، قيمة بالنسبة للعلم أو التاريخ. «ان الواقع، حين يشتمل على الانسان، لا يكون ما هو عليه فقط، بل يكون كل ما يفتقر اليه. كل ما يتطلع أن يكون عليه، وتكون أحلام الناس، وأساطير الشعوب خميرته.

ان الآثار العملية والسياسية لهذا التصور للفن والواقعية هامة. فقد استبعدت منها تأويلات «الواقعية الاشتراكية» النابعة من مفهوم الفن النفعي. لا يمكننا ان نطلب من الفنان وفق علم الجمال لدى غارودي Garaudy، لا يمكننا أن نطلب منه زخرفة الشعارات على المدى القصير فكل ما يمكن أن ندعوه اليه هو القيام بدوره النوعي تماماً «أي» ايقاظ الناس ودفعهم الى ادراكهم صفاتهم الانسانية، أي، قدراتهم الخلاقة».

هكذا يتضح دور ومكانة علم الجمال لدى غارودي Garaudy وفي فكره فقد اعتبر في مؤلفاته الأخيرة أن الحجر الأساسي في كفاءة الماركسي هو في تفكير الماركسية وممارستها بصورة حية، انها موقفه من الابداع الفني والعقيدة الدينية.

تندمج القضيتان لتشكلا قضية واحدة، انهما سبيلان لمعرفة كيفية الخروج من الذات.

علم الجمال أبعد بكثير من علم الجمال: انه دراسة اللحظة، لحظة تجاوز البنية، دراسة النشاط الانساني الصرف، هذا النشاط الذي يتجاوز بالعمل المبدع، والمبادرة التاريخية، يتجاوز ويتعدى تحديده الخاص أي ماضيه، تحديداته واستلابه الاجتماعي والبيولوجي، والنفساني. كيف نستطيع ادراك انبثاق وبزوغ الجديد؟ هذا هو معيار الماركسية الحية.

يقودنا علم الجمال هنا الى حدود علم السياسة. وانطلاقاً من التحديد الأصلي للانسان بوصفه كائناً يعي أهداف عمله قبل مباشرته، يمكننا أن نعتبر أن المعيار وضمان البناء الانساني للانسان هو احترام وارتقاء كل ما هو انساني لدى الانسان. انه النزوع الذي تحدث به القطيعة مع الماضي، مع المعطيات، ويساهم ويخلق مستقبله. الا يمكن القول ان معيار المجتمع ذي الوجه الانساني هو في كيفية قدرته على ادراج الوظيفة البنيوية في صيرورته؟.

* * *

د- درس غارودي Garaudy في كتابه «ان ترقص حياتك» Danser sa vie، الرقص كره لفعل الحياة، درسه عبر كبار مبدعي فن الرقص الحديث من ايزادورا دونكن Isadora Duncan الى تيد شاون Ted Shawn وروث سان دونيس Ruth Saint Denis، من مارتا غراهام Martha Graham وماري فيغمان Marie Wigman الى جيروم روبنز Jeroime Robbins وموريس بيجار Maurice Bejart، الذين يملكون جميعاً هذه السمة المشتركة

في جعل الرقص الحديث يقول في عصرنا، كل ما قاله ايشيل Eschyle وميكل آنج Michel - Ange وشكسبير Shakespeare وبيتهوفن Beethoven في فنهم وفي عصرهم. ويرى غارودي Garaudy في الرقص نموذج النضال ضد الثنوية (الروح والجسد) والفردية (حضارة الغاب، وحضارة الجوقة) وكتب يقول «هذا هو خيارنا».

ان الرقص بوصفه تعبيراً بواسطة حركات الجسد المنظمة الى متتاليات دالة عن التجارب التي تتجاوز سلطة الكلمات، والايمائية، انما يعبر عن علاقة الانسان بالطبيعة، والمجتمع والمستقبل، وعلاقته بآلهته.

تعلم غارودي Garaudy من الثقافة الافريقية كيف يقوم القناع، المركز الحقيقي للطاقات، كيف يقوم بالتقاط قوى الطبيعة، والأجداد والآلهة، وكيف ينشر الرقص هذه القوة في الطائفة. هذا ما عبر عنه في فيلم طويل ديونيزوس الأسود عام (١٩٧٤) Dionysos noir عبر عنه عبر حياة كائن اسطوري، كائن هو اله وانسان في نفس الوقت بفضل تركيب مختلف الفنون.

ليس الرقص فقط تحويلاً للايقاع الطبيعي الى ايقاع طوعي، بكل ما يجسده العمل من جمال حين لا يكون الانسان منقسماً على نفسه بل حاضراً بشكل كامل في كل ما يقدمه، وفي كل ما هو عليه، إنه ايضاً تحقيق للتفاعل الحي، واتصال يتجاوز ببعيد تجرد المفاهيم والكلمات.

وهو يساعدنا على ادراك كل ما لا يطاق في العلاقات الاجتماعية القائمة، حيث يتحول الجسد (في نظام العمل المسلسل مثلاً) وفق تعبير ماركس Marx الى زائدة لحمية في آليات من الصلب.

يشير غارودي Garaudy بصورة خاصة الى العلاقة بين الفن والايمان، والرقص والايمان. فالرقص هو صلاة، وتبجيل. فالانسان غير الكامل، والذي لا حدود له، الانسان الذي يتملكه، ويسكن اعماقه الكل عبر عملية ابداع مستمر، هذا الانسان يصلي ويرتل بكل جسده. فالرقص ككل الفنون العظيمة «يجعل مرئياً»، ما هو غير مرئي»، يستحضر الممكنات يتوقعها، ويستبقها، لذا نجد أن غارودي Garaudy يلجأ الى «الأساطير الراقصة» في أفلامه سواء في ديونيزوس الأسود Dionysos noir أو الخيال في السلطة L'Imagination au Pouvoir. ففي التراجيديا اليونانية، كانت الجوقة تباشر الرقص والغناء، حين تبلغ الكثافة الدرامية أوجها وتتجاوز قدرة الايمائية والكلمة. وحين رغب القديس جان دو لاكروا Jean de la Croix بنقل تجربته المعاشة مع الله، كتب شعراً يشكل كل بيت من أبياته تحليلاً (الليلة الظلماء La Nuit obscure والترتيل الروحي Cantique Spirituel واللهب La vive flamme). وقد ألف بيجار Bejart من نفس المنطلق باليه عن الليلة الظلماء La nuit obscure للصوفي الاسباني.

يتوافق هذا لدى غارودي Garaudy مع نظرية عامة حول مستويات المعرفة فهو يشير مناقضاً الوضعية، يشير الى أنه يمكن للمفهوم أن يدرك الموضوع، ويمكن ادراك الذات بالحب وحده، ويمكن للأسطورة أن تشير الى النزوع. (بيان التجاوز، وبشارة المستقبل الممكن).

هكذا لا يشكل «ان ترقص حياتك» Danser Sa vie تاريخ الرقص الحديث بل «لاهوت العيد» مثل سيد الرقص Le Seigneur de la danse ليورغن مولتمن Jurgen Moltmann.

كذلك هو مؤلف «سياسي» بأعمق ما في الكلمة من معنى، حيث

تكون السياسة الخلق الاجتماعي لحياة الانسان المتجددة دائماً. ويكتب غارودي Garaudy قائلاً: «ليس هناك تعليماً أكثر ثورية من تعليم الانسان كيف يتصرف إزاء العالم، يتصرف إزاءه ليس بوصفه معطى، بل بوصفه عملاً يتوجب عليه انجازه كالفنان المبدع».

* * *

الفصــــل الثــــانـــي

التجــاوز والثـــــورة

تعرض مؤسسو الماركسية مباشرة لقضايا الديانة ، وهذه خلافاً لقضايا علم الجمال .

ينهل مفهوم ماركس Marx في هذا الميدان من تيار هيغل Hegel . فقد ردد في رسالة الدكتوراه التي أعدها حول ديموكريت Democrite، وأبيقور Epicure ، وكرر الفكرة الأساسية للهيغلية القائلة : بأن النصرانية تستلب الحرية الانسانية لصالح قوة خارجة عن الانسان ، وتغنى ببروميته Prométhée الذي يكره «كل الألهة» ، ويمثل قدرة الانسان اللامحدودة ويرمز اليها .

يدفع فويرباخ Feuerbach النقد الديني الى تخطي مرحلة جديدة . فهو يعتبر أن الدين ناتج عن نقلة نفسانية ، عن التوق ، ان الدين هو استلاب «للجوهر» الانساني . وارتهانه في شخص واقعي هو : الله . وقد تقبل ماركس Marx ورضي بفكرة فويرباخ Feuerbach الأساسية القائلة بأن الانسان هو الذي صنع الله لا الله هو الذي صنع الانسان .

تعمق ماركس Marx في هذا الانتقاد ، ببحثه أولاً عن أسباب هذه النقلة ، وهذا التوق ، وببحثه عن هذه الأسباب في التاريخ وعبره . وقد أخذ على فويرباخ Feuerbach بناءه نقده ، وإقامته له على المفهوم الماورائي ، لما يدعى «جوهر» جوهر الانسان الثابت الذي لا يتغير واعتباره الإنسان مفهوماً مجرداً : فهو يرى فيه فرداً

منعزلا عن مجموعة العلاقات الاجتماعية، فرداً لا يقبل التبدل والتغير عبر التاريخ.

نجد أن ماركس Marx يقوم، على العكس من ذلك، بإبراز واستخلاص الجذور الاجتماعية للدين الذي يعتبره انعكاساً مشوهاً لتناقضات المجتمع الحقيقية. واذا كانت كافة الديانات البدائية، قد عكست عجز الانسان أمام الطبيعة، فإننا نجد أن الجذور الأساسية للاستلاب الديني في المجتمعات الطبقية تكمن في استلاب العمل.

وهكذا نرى أن التطور الديني مشروط بتطور العلاقات الطبقية، وأن الديانة تميل الى تخليد واستمرار هذه العلاقات الطبقية، علاقات الاستغلال والسيطرة بمنح المضطهدين المؤاساة الوهمية واعطاء الجائرين تبريرات ماورائية. «فالدين يشكل أفيوناً للشعوب».

هذه هي بصورة بيانية، موجزة آراء ماركس Marx، وانجلز Engels ولينين Lenine النظرية حول الدين.

وينتج عن هذه المبادئ بصورة عملية، أن مناهضة الدين ومعاداته لا تكون باضطهاد المؤمنين، بل بمكافحة الجذور الاجتماعية للدين، والنضال الطبقي ضد الاستغلال، والقمع، واستلاب العمل، هذا النضال الذي يمكن للمؤمنين المساهمة فيه. فقد كان لينين Lenine يؤمن بعدم وجود سبب مبدئي لمنع انتساب الاقاسسة الى الحزب البولشفي، شرط أن ينتموا الى هذا الحزب لتنفيذ مهام هذا الحزب السياسية لا للدعاية لأفكارهم الدينية.

والجدير بالذكر، أن سياسة «اليد الممدودة الى الكاثوليكيين»» التي طبقت في فرنسا عام ١٩٣٦، بمبادرة من الأمين العام للحزب الشيوعي الفرنسي

موريس توريز Maurice Thorez . لم تكن عملية تكتيكية انتهازية ؛ فقد كانت قائمة على أسس العقيدة، ومتولدة بالضرورة عنها.

كرس غارودي Garaudy جزءاً كبيراً من مؤلفاته، وخصصه لتطوير هذا الجانب، وهذه الظاهرة من النظرية الماركسية، ولعب دوراً أساسياً في بناء الحوار مع المسيحيين.

وغالباً ما جهد في الدفاع عن المفهوم الماركسي للدين أمام الانزلاق- الشائع في فرنسا حيث أثرت التقاليد البورجوازية المعادية لرجال الدين على الطبقات العمالية- هذا الانزلاق، الذي يرمي الى دفع الفكر الماركسي الى الانكفاء نحو صيغ الالحاد المأخوذة عن المادية الاوالية، التي كانت سائدة في القرن الثامن عشر أي باللاإدراك الجذري للواقع الديني واعتباره من « اختراع الطغاة ورجال الدين » .

لعل المرحلة النموذجية لهذا النضال ضد افتقار الماركسية العقائدي فيما خص الدين، يتجلى في رد روجيه غارودي Roger Garaudy العلني على نظريات اليتشيف Ilytchev القائد الأول للحزب الايديولوجي، الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي. وكانت هذه هي المرة الأولى، وبالتحديد في آذار ١٩٦٤ ، المرة الأولى التي يتخذ فيها أحد القادة الشيوعيين الفرنسيين، موقفاً من احدى الاخطاء النظرية التي ترتكبها قيادة الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي.

انطلق اليتشيف Ilytchev من هذه المسلمة المغلوطة التي تدعي «أن أعمق جذور الديانة قد قوضت في الاتحاد السوفياتي، لأنه، وهذا وفق احدى النظريات التي أخذ بها أحد القادة الشيوعيين الألمان واسمه كوريللا Kurella لدحض غارودي Garaudy في تلك الحقبة. لأن الاستلاب قد زال مع حدوث

وارتقاء الاشتراكية، وأنه يكفي القيام بدعاية «علمية» قوية للانتهاء من هذه المخلفات. فالدين الذي يقتل اليوم كما في الماضي، يقتل في الانسان، ويغتال في أعماقه كل ما هو ارادي، خلاق، مبدع، يشد الانسان الى الوراء ويمنعه من التقدم، ويجعل منه متوانياً، خاملاً، عبداً لله. لا يقدر سوى على الجثو على ركبتيه، والابتهال والتضرع، يستقي العفو الالهي. وينتج عن هذا القول أنه لا يمكن بناء الشيوعية طالما بقيت هذه المخلفات.

احتج غارودي Garaudy في تصريح أدلى به في مدينة ليون Lyon، وتناقلته كل وسائل الاعلام، احتج على هذه الافكار المناهضة للماركسية، وللديالكتيكية.

١ـ الادعاء بالقضاء على الانسلاب الديني، قبل أن تستأصل الشيوعية جذوره الاجتماعية، هو قلب لمفهوم ماركس Marx الأساسي.

٢ـ يولد الادعاء بزوال الاستلاب الاقتصادي، والسياسي بارتقاء الاشتراكية، يولد أوهاماً مجنونة.

٣ـ يشكل هذا الأمر طرحاً سيئاً لقضية علاقة العلم بالدين. (لأنه يخلط الايمان بالعقيدة الدينية الواحدة).

٤ـ يشكل هذا الأمر طرحاً سيئاً لقضية علاقة الدين بعلم الأخلاق، ذلك أن اعتبار الايمان تقويضاً لطاقات الانسان فقط، يعني طرح القضية بصورة مناقضة للديالكتيكية، ومناقضة للتاريخ.

ان مثل هذا المفهوم مناقض للديالكتيكية، لأنه يعالج قضية الدين بصورة عامة، بشكل ما ورائي، خارج عن التاريخ، وعن تناقضاته.

ذلك أن ماركس Marx، يضيف القول على جملته الشهيرة: «الدين هو

أفيون الشعوب» يضيف قائلاً : «أعتبر أن الضيق الديني هو دليل على العوز الحقيقي ، وهو من جهة أخرى احتجاج على العوز الحقيقي» . لا يمكن لماركسية ماركس أن تتحول في موقفها من القضية الدينية ، كما في غيرها من القضايا ، أن تتحول الى حتمية اقتصادية ، ولا الى مادية أوالية للانعكاس ، ذلك أن ديالكتيكية التناقضات ، والاستقلالية النسبية للبنى الفوقية ، وارتكاسها بالمقابل ، بكلمة واحدة كل الديالكتيكية الحية المبنية على الانسان ، هذا الانسان الذي حددناه بأنه الكائن الذي يسبق قيامه لأي عمل ، يسبقه ادراكه للهدف ، هذا الهدف المحدد بانبثاق وبزوغ وفعالية المشروع ، هذه الديالكتيكية ضرورية هنا لفهم معنى الايمان رغم لبسه وغموضه .

تضع دراستان تاريخيتان لانجلز Engels عن النصرانية ، الخطوط العريضة لهذه الديالكتيكية . فقد بين انجلز Engels في دراسة أجراها عن النصرانية البدائية ، أجراها بالوسائل المحدودة التي يملكها في ذلك الحين ، بيَّن كيف كانت النصرانية الأولى تشكل تعبيراً عن وضع تاريخي ، وكيف كانت في نفس الوقت احتجاجا على هذا الوضع . فعند ولادة المسيحية ، ابان تجزئة وانقسام الامبراطورية الرومانية ، ابان أزمة نظام الرق ، لم تظهر أية طبقة اجتماعية قادرة على الحلول مكان الطبقة الحاكمة المنهارة ، والاستيلاء على السلطة ، وايجاد نظام جديد وفرضه . ويقول انجلز Engels ان النصرانية المنتشرة بين العبيد لم تتطور إلا بسبب هزيمة سبارتكوس Spartacus .ولأن ثورات العبيد بدت عاجزة . ويلاحظ انجلز Engels ، أن النصوص الأولى للتاريخ المسيحي تنم عن آمال واسعة ، وتعبر عن احتجاج كبير على السلطات القائمة ، لكنها لا تدعو الى النضال . فبعد الهزائم الكثيرة التي منيت بها ثورات العبيد ، أحيلت الآمال التي لا يمكن تحقيقها في هذا العالم ، الى وعود في عالم آخر .

يعتبر انجلز Engels أن هذه النصرانية الأولى ثورية ذاتياً. ذلك أن احتجاجها تحول الى أمل وهمي، لأنه لم يستند الى أية قوة تاريخية قادرة على ايجاد الحلول للتناقضات الواقعية. وستقوم هذه الديانة بدور مختلف بصورة جذرية مع قسطنطين Costantin فقد أصبح الوعد بعالم ثانٍ، الذي استردته الطبقات المسيطرة، أصبح وسيلة للسيطرة يملكها المضطهِدين والجائرين بعد أن كان تعبيراً على الاحتجاج العاجز، وعن أمل الجماهير المضطَهدة.

حلل انجلز Engels عبر ظروف تاريخية مختلفة، بعيدة عن أزمة نظام الرق، حلل عبر أزمة النظام الاقطاعي في عهد الاصلاح في مؤلفه حرب الفلاحين- La Guerre des Paysans (دراسة عن العصيان لتوماس تنزر Thomas Munzer) حلل الوضع الجديد، الذي تتوافر فيه قوة تاريخية قادرة على التهجم على الأمراء: طبقة الفلاحين الألمان. هنا يتحول الاحتجاج الى النضال، وينتهي به الأمر الى العصيان المسلح ويصبح حركة ثورية حقيقية. ويحاول توماس منزر Thomas Munzer أول «علماء لاهوت الثورة» يحاول استخلاص تبرير الثورة الاجتماعية. لا ايجاد تبرير للنظام القائم عبر مبادى النصرانية.

تبين هذه الدراسات لانجلز Engels، وهذا بالنسبة للماركسية المادية، أنه اذا كان الدين يعبر دائماً عن المجابهة بين القوى العميقة، فإنه يصبح هو ذاته قوة مادية بنفاذه الى الجماهير، وأنه يلعب بالتالي ككل بنية فوقية يلعب دوراً مختلفاً، دوراً يختلف بتباين الأوضاع التاريخية. الدين ليس محرك التاريخ، لكنه ليس بالضرورة، ودائماً كابحاً له.

يمكن أن نقدم الكثير من الأمثلة التاريخية. فأثناء الغزو العربي في القرن السابع، وفي القرن الحادي عشر، نجد أن التصور الديني المتطرف بقدريته، لم

يعرف النضال، بل شكل تبريراً لتعصب الغزاة، كذلك دخل المتقشفون الهولنديون، الذين رفعوا العمل، وأحلوه في منزلة الأسرار باستخلاصهم اراضيهم من البحر وبنائهم السدود، دخلوا الى مصاف أروع بناة التاريخ.

لا شيء أكثر عبثية، ومناهضة للماركسية من الادعاء بأن العقيدة الدينية لا تخلق في كل زمان ومكان، ولا تقدم في النضال والعمل سوى الخاملين، الذين لا يقدرون سوى على «الجثو والتضرع بطلب الرحمة الالهية». ما هو صحيح هو أنه، في ظروف تاريخية مختلفة، وفي طبقات اجتماعية متباينة يمكن للدين أن يكون طوراً سارقاً ومختلساً للطاقات الانسانية، مما يؤدي الى الخنوع، والسلبية، والانفلات، وأن يتحول طوراً الى ايديولوجية للقطيعة، للثورة، للشغف بالبناء أو بالنضال.

تعتبر مساهمة غارودي Garaudy الشخصية في تطور البحث الماركسي في شؤون الديانة مزدوجة: فقد تأمل أولاً، تأمل عبر الظروف الخاصة في النصف الثاني من القرن العشرين، تأمل، وفكر بالدور الذي يمكن للدين أن يلعبه في حقبة أزمة وانهيار الرأسمالية، كما فعل ماركس Marx وانجلز Engels بالنسبة للحقبات التي شهدت أزمة الرق، والاقطاع، ثم بحث، انطلاقاً من ظروف عصرنا النوعية، بحث عن العناصر التي يمكن ان يقدمها انتقاد علم اللاهوت المعاصر لإيجاد الحلول للقضية الأساسية ألا وهي ايجاد نظرية للذاتية، لا تكون عندية، ووضع نظرية للتجاوز لا تشكل استلاباً.

لقد بينا كيف حلل غارودي Garaudy في هذه النقطة الجديدة من الفصل والتحول التاريخي، في هذا الثلث الأخير من القرن العشرين، حلل الظروف الموضوعية لولادة الذاتية الجديدة القائمة على كل التطور العلمي والتقني، والمقيدة في تفتحها والعلاقات الطبقية الحالية.

سنبحث هنا قضية التجاوز.

وندرس أولاً كيف أوجد الوضع التاريخي الجديد ولدى المؤمنين أنفسهم، الظروف المؤاتية لبدء انهاء استلاب عقيدة الايمان؟.

اذا تفحصنا التطور الحالي للحركة المسيحية، بصورة ديالكتيكية، أي بمجملها مع مراعاة تناقضاتها الداخلية، يمكننا قياس ضخامة التبدل الذي يحصل.

ان الأسباب العميقة لهذا التغير والتبدل، هذه الأسباب التي حللها غارودي Garaudy مراراً، هي شبيهة بتلك التي تحكم ضرورة تطوير الماركسيين، وكل القوى الحية في التاريخ.

١ـ بناء الاشتراكية. ونماذجها المتعددة، والتطورات الجديدة في الحركة العمالية.

٢ـ التحرر الوطني للشعوب التي كانت مستعمرة.

٣ـ الانطلاق، انطلاق العلوم والتقنيات بدرجة لا سابق لها، وخصوصاً ادخال الطاقة الذرية، وعلم التوجيه في خدمة الانتاج، واستغلالها في الادارة.

ان السمة الأساسية للتبدل، والتطور الجاري، هي أن مرحلة الاحتجاج الديني على عوز الانسان تعقب مرحلة الانعكاس .

هنا أيضاً لا يسعنا الحديث لا عن الدين، ولا عن الكنيسة بصورة مجردة شاملة. فمن الواضح ان الديانة مازالت تستغل في عهدنا، كما كان الأمر في عهد الحلف المقدس، وفي عهد ماركس Marx، من أجل تحقيق أهداف محافظة،

يبدو هذا واضحاً بشكل خاص، في كل مكان بقيت فيه النصرانية الاقطاعية النموذج، تشكل ميل الأغلبية الاقطاعية، في البرتغال، واسبانيا، وأميركا اللاتينية، وايطاليا نفسها، وفي كل مكان تبرز فيه صيغة رأسمالية، أو رأسمالية جديدة لتأقلم الطبقات المسيطرة مع السلطة، كما هو الحال في الولايات المتحدة، وفرنسا. ويعتبر دالامثول أسقفية بعض الدول الاشتراكية، أسقفية بولونيا على وجه الخصوص، في مجمع الفاتيكان، في قسم التمامية (موقف الكاثوليك الذين يرفضون كل تطور، ويأبون مجاراة الحياة الاجتماعية الحديثة) الملتفت الى الماضي.

لا يمكننا اذن الاغفال عن هذه الحقيقة الاجتماعية، أو دحضها، لا يمكن الاغفال عن الدور الرجعي الذي تلعبه الكاثوليكية في غالبيتها.

لكن هذا لا يمنعنا من تبين التحولات العميقة الحاصلة في ضمير عدد كبير من المسيحيين الذين بدأوا يعيشون إيمانهم على انه ثورة، لا خنوع. ويبحثون في الله عن مبادئ التحرر، لا عن مبادئ النظام المستتب.

ويزداد عدد هؤلاء الذين مازالوا يشكلون أقلية، ولا شك أنهم يشكلون حركة متفاعلة مهما كان موقف نادبات ونائحات التاريخ.

فغارودي Garaudy يعتبر ككل ماركسي أن المهم، هو كل ما هو في طور الولادة، والتطور. ولا بد أن ينطلق التأمل، والتفكير من هنا، وأن يبنى العمل والنشاط على هذا الواقع.

ان الحركة عميقة، وقوية، الى درجة برزت معها أمام مجمع الفاتيكان الثاني، الذي ميز بين مأخذي الانسانية الملحدة الأساسيين:

١ـ تتعرض الديانة، وتنال من استقلالية الانسان.

٢ـ الايمان باليوم الآخر هو كابح لتفتح الانسان عبر التاريخ وتألقه.

وقد اضطر المجمع بعد هذا، الى الاعتراف باستقلالية القيم الأرضية: استقلالية العلم، استقلالية العمل من أجل تحويل العالم وتطويره، وإضفاء النزعة الانسانية عليه.

وعمد المسيحيون، وكبار علماء اللاهوت المعاصرين، الى ابراز ما هو أساسي في عقيدتهم، وهذا، بعيداً عن الأشكال التأسيسية، والثقافية، التي اتخذتها النصرانية عبر تاريخها الطويل. وقد تابع روجيه غارودي Roger Garaudy بشغف بحوثهم، وتقاسمها معهم، وساهم بتساؤلاته الخاصة في تطوير هذا التيار. لقد تعمق غارودي في معضلته الأساسية عبر الحوارات الدولية المتعددة التي أجراها في مناطق كثيرة امتدت من سالزبورغ Salzbourg الى ماريانسكي لازنه Marianske - Lazne، وعبر النقاش المتكرر مع كبار علماء اللاهوت، وفلاسفة النصرانية، مع الاب راهنر Rahner، والأب شونو Chenu، مع هارفي كوكس Harvey Cox في الولايات المتحدة، والأب غونزاليس رويز Gonzalez Ruiz والايطالي جيراردي Girardi والمطران الأنجليكاني روبنسون Robinson، والفيلسوف الكاثوليكي الكندي لسلي ديوارت Leslie Dewart، ومع القس هرومادكا Hromadka (من براغ).

أولاً بادراك الجديد الذي برز مع النصرانية في التاريخ الثقافي. لقد اكتشفت الأنسية اليونانية، وحضرت لظاهرة ولحظة أساسية في الحرية: ظاهرة الضرورة، ومعرفة هذه الضرورة وادراكها، الضرورة الإلهية ومن ثم الضرورة العقلانية. فمن بروموتيهPromothée الى أنتيغون Antigone، تعبر كل من

الأسطورة، والتراجيديا عن مواجهة البطل لقدره. هذه الضرورة لم توجدها لا الآلهة ولا البشر، فهؤلاء الآلهة ليسوا سوى صناع خاضعين للقدر، وهؤلاء البشر يخضعون على السواء للقدر وللآلهة. ويمكن للبطل أن يحارب هذا القانون السائد، لكنه يعجز عن تحطيمه، وهو سيخضع له في النهاية: من هيراكليت Heraclite الى الرواقيين نجد أن المنطق يستبطن نظام الكون والمدينة. وتشكل الحرية بالنسبة للانسان الذي، يعتبر نفسه جزءاً من هذا النظام، تشكل ادراك الضرورة. ويتماثل الانسان الحر مع هذا القانون الصلب. وحين رغب ابيقور Epicure في بناء استقلالية الانسان في هذا العالم القائم، غير المخلوق، اضطر الى اطلاق مسلمة القطيعة التعسفية لحتمية الطبيعة والعقلانية.

ونحن نجد أن فكرة الخلق غائبة في المفهوم الاغريقي للعالم، والانسان: فقد كان هيراكليت يؤكد أن أحداً لم يوجد العالم، لم تخلقه الآلهة، ولم يبتدعه الانسان، فهو شعلة دائمة الالتهاب، تضيء وتنطفىء وفق قوانين محددة.

على العكس من هذا، يعتبر المفهوم اليهودي المسيحي عملية الخلق أولية، لا سابق لها، وهو يرى ان حرية الانسان هي مساهمة في العمل الخلاق ولا يحددها كإدراك للضرورة كما في السابق.

وتعلق نصوص العهد الجديد: «انه يمكن للانسان أن يشرع في كل لحظة، في بناء مستقبل جديد، والتحرر من قانون العالم، والطبيعة، والمجتمع. ان قيامة المسيح تشكل نموذجاً لهذه الحرية الجديدة، فقد هزم معها الموت، هذا الموت الذي يشكل حداً ونهايةً. ويعرف غايتنا الحتمية. وتعتبر هذه التجربة الحية امكانية التخلص من الموت «المحتوم» وبدء مستقبل جديد، تعتبر تجاوزاً مزدوجاً، تجاوز الله الجذري بالنسبة للانسان، هذا التجاوز الذي يؤسس،

ويبني تجاوز الانسان بالنسبة للطبيعة، والمجتمع وتاريخه الخاص.

«فاذا» كان الانسان يختلف، عن النتاج الضروري لقوانين الطبيعة، او بنى المجتمع، ويتباين عن امتداد، وناتج ماضيه، فهو يعجز عن ممارسة حق الاستعادة حول ضرورة العالم إلا اذا ساهم في عملية الخلق المستمر لهذا العالم».

وهكذا يصير بالامكان، كما بين هارفيه كوكس Harvey Cox :

ـ ابطال صفة القداسة عن الطبيعة، بعد تخليصها من أرواح وآلهة الاحيائية (مذهب حيوية المادة، الاعتقاد، بأن النفس هي مبدأ الفكر والحياة العضوية في وقت واحد) وتخليصها من جواهر المنطق الدغماتي الجامدة.

ـ نزع صفة الحتمية عن التاريخ، وتحريره من الادعاءات بوجود قانون الهي، او نظام عقلاني.

ـ القضاء على الاستلاب الديني، الذي يستبعد عبادة الاصنام، ويفرض مفهوماً مختلفاً لله، وهو بصورة مبدئية ليس كائناً ولا تصوراً.

لقد موهت حداثة، هذا التجديد الجذري في تقدمة الانسان والعالم، موهت في كل مرة ترجمت فيها تجربة الخلق الأساسية والحرية المسيحية الى لغة الفلسفة اليونانية الغريبة عنها بصورة جذرية. وقد حدث هذا مرتين على الأقل: مرة عند غياب شمس عالم الرق وزوالها مع القديس أوغستين. ومرة ثانية مع انهيار عالم الاقطاع مع القديس توماس الأكويني Saint Thomas d'Aquin.

ان تجربة الاستبطان، والذاتية الرائعة لدى القديس أوغستين Saint Augustin، تؤدي رغم تطفل ثنوية أفلاطون Platon، وأفلوطين Plotin، تؤدي الى فقدان البعد الكوني الواضح لدى القديس بولس Saint Paul،

وتعمل برفضها هذا العالم، الى توجيه الانسان نحو عالم آخر. وهكذا تحولت المسيحية لعدة قرون الى ما كان يسميه نيتشه محقاً بازدراء «مبادئ افلاطون المعدة للشعب». وتراجعت عن الخلق المستمر للعالم، مكتفية بمنح حرية وهمية، حرية التحرر من العالم بالهرب منه. لقد عملت السلطات القائمة دائماً على تحويل النصرانية الى أخوية للغائبين.

ترجمت التجربة المسيحية وللمرة الثانية، ولقرون طويلة أيضاً، ترجمت وصنفت في فئات، الفكر اليوناني، ترجم فكر أرسطو هذه المرة مع القديس توماس الأكويني St Thomas d'Aquin وفي نقطة ثانية من مراحل التحول التاريخي.

عمد القديس توماس الأكويني St Thomas d'Aquin، وعلى خلاف القديس أوغستين Saint Augustin الى تجاوز الثنوية الموروثة عن أفلاطون. فالنعمة لا تتعارض، ولا تتقارب مع الطبيعة، انها مكملة لها. كذلك لا يتغاير الايمان مع المنطق، فهو انفتاح العقل. ولا تستبعد الحرية وتنبذ خارج حتميات الطبيعة، أو بعيداً عن بنى المجتمع، فالله كما كتب الاب شينو Père Chenu، «هو وجود خلاق، في جذور وأعماق ذاتي، وهو منبع أونطولوجي لحريتي.»

إلا أن هذا الجهد المبذول، لإعادة كسب العالم، وادراك كرامته وقيمته قد كبح وعطل بسبب الصورة المأخوذة عن أفلوطين Plotin، والآباء اليونانيين. هذه الصورة التي تعتبر أن الكون والانسان الذي يشكل جزءاً منه، قد فاض عن الله ليعود اليه. وتسيطر هذه الصورة على بنية مجمل علم اللاهوت Somme Theologique للقديس توماس الأكويني St Thomas d'Aquini. ويدخل هذا «الفيض» ويأتي بتصور جديد للحرية، مفهوم لا يقوم كما في السابق على العمل الخلاق للواقع الجديد، بل يستند الى التسلسل المقدس للعالم. وهذا ما

أتاح انتشار نظريات القديس توماس الاكويني Saint Thomas d'Aquin لعدة قرون، وتحويلها الى آداة للجمود والنظام القائم

ويكمن الخطأ بالنسبة للماركسي في الخلط بين تقدمة التوراة، والتعريف التاريخي لها.

ويضيف غارودي Garaudy، انه يتوجب على الماركسيين الاعتراف بأهمية هذه المساهمة المسيحية في تراثهم النضالي، لا في تراثهم الثقافي وحده.

وحين حدد غارودي Garaudy في سالزبورغ Salzbourg في شهر أيار من عام ١٩٦٥، حين حدد الماركسية بأنها منهجية المبادرة التاريخية الرامية الى بلوغ الانسان الكامل، رد عليه الاب راهنر PèreRahner بأن خصوصية المسيحية في تجربة الله هي كونها «ديانة المستقبل المطلق». فالاب راهنر Père Rahner يعتقد أن التاريخ الانساني الصرف، أي التاريخ المبني على القرارات الحرة، لا يتحقق بل يستحيل دون التجاوز الذي يسم بطابع النسبية، كل مشروع انساني.

يعتبر الأثر الأول والأهم لعلم اللاهوت، هذا الأثر المتعلق بالمستقبل المطلق، يُعتبر استحالة التنازع بين العقيدة المسيحية وأي شكل من الأشكال التاريخية لبناء المدينة الأرضية، وهذا بالقدر الذي تتميز فيه بإنسانيتها الصرفة.

«ويبقى معيار قيمة النظام الاجتماعي ماثلاً ومتأصلاً بالقدر الذي يوفر فيه شروط التألق الانساني للانسان». ان مثل هذه النصرانية الحية قادرة على حث الابداع التاريخي بالتمييز الأساسي بين كل نزوع انساني، سواء كان هذا التوق فردياً أو جماعياً، والمستقبل المطلق. فكل نزوع إنساني عاجز عن مماثلة الكمال المطلق الذي يتطلع إليه كل انسان. اذ يبقى علينا دائماً تأكيد متطلبات المستقبل المطلق الذي يتجاوز كل انجاز.

ويتم هنا الاعتراف الناجز، بمرحلة التجاوز، أي تجاوز المعطيات، وكذلك بمرحلة الذاتية أي بالمبادرة التاريخية ومسؤولية الانسان.

تتحقق هنا بداية القضاء على الاستلاب داخل عقيدة الايمان ذاتها، بالقدر الذي يعتبر فيه التجاوز سؤ الاّ لا جواباً. بالقدر الذي يشكل فيه بعداً إنسانياً صرفاً للانسان لا صفة لأي اله. ويكتب غارودي Garaudy قائلاً «ان الديالكتيكية الماركسية غنية كالعقيدة المسيحية باللامتناهي والابدي. الا ان اللامتناهي يشكل بالنسبة للماركسي غياباً ولزوماً، فيما يشكل بالنسبة للمسيحي وعداً ووجوداً». ويضيف «لم يعدنا أحد، نحن الملحدين، بأي شيء، كذلك لا ينتظرنا أي كان».

قال الاب جيراردي Père Girardi في سالزبورغ Salzbourg «يسألنا السيد غارودي Garaudy اذا كان المسيحيون يعتقدون بأن الماركسية تفقر الانسان ونجيبه بصراحة: «نعم تفقر الماركسية الانسان بالقدر الذي تعتقد فيه بأن الأرض تكفيها». ورد غارودي Garaudy: «يهتم الماركسيون بالأرض. وقد أخذوا على عاتقهم مهمة تحويلها. ونحن نعتبر أن تغيير الأرض لا يعني فقط اعادة تنظيمها من الناحية الاجتماعية والتقنية، وانشاء، وتأسيس علاقات اقتصادية وسياسية جديدة، ان تغيير الأرض هو تغيير الانسان الروحي العميق، وتحريره من كافة انواع الاستلاب المادي والاخلاقي. انه انجاز خطوة حاسمة على طريق البشرية عبر خلق الانسان المستمر للانسان، انجاز خطوة لا تقل أهمية عن اختراع الألة، خطوة تساعد الفرع الانساني على الانفصال عن جذع الحيوانية المشترك، بالفوز بالادراك. ان هذه الحقبة الجديدة من العمل من أجل البشرية، تحول كل انسان الى انسان مبدع، وخلاق، ومتسائل، وتحقق انفكاكاً جديداً للانسان عن الأرض، أي الانعتاق هذه المرة من كافة ضروب

الاستلاب المبكرة منذ آلاف السنين، والتي تحولت الى عادات. والتي تبدو لنا اليوم كطبيعة معطاة »، و «أرض»، الانعتاق وتحرير كل الطاقات الروحية الكامنة في كل انسان، تحريرها في نفوس كل الناس بقوة، نعجز عن فهم طبيعتها، والاحاطة بقدراتها نحن المقيدون باستلاب تاريخنا القديم. ان هذا المستقبل المنفتح على اللامتناهى هو التجاوز الوحيد الذي نعرفه نحن « الملحدين » .

يخرج السجال الحقيقي بين الماركسية والنصرانية، عن نطاق العلم وميدانه. ذلك أنه منذ قضاء بولتمان Bultman على الأسطورة، واقصائه عن علم اللاهوت، كل ما يرتبط بالتصور القديم للعالم، حتى محاولة تيلارد دو شاردين Teilhard de Chardin محاولته الجميعة، واعتباره العالم جملة عضوية حية في تطور دائم، وخلق دائم، بذلت الجهود الكثيرة لتجاوز بعض صنوف الحرب الكلامية التي تدحض فيها العلوم القديمة الديانة القديمة. ان العلم يتيح مكافحة الديانة القائمة على التطير، والمعجزات، والأساطير. إلا أن المشكلة الأساسية تبقى قائمة، وهي قضية أخلاقية. هل يترك الايمان للانسان مسؤولية تاريخه الكاملة؟ هل يمكن من اعادة ادراج بروميته Promethêe في التقويم المسيحي.

يكتب غارودي Garaudy «المهم الا يعيق الايمان الانساني بمهمتنا الانسان، ويكبله بأي بعد من الأبعاد التاريخية المأخوذة عن الايمان بالله، وأن لا يحد الايمان بالله المفارق أو يكبح جماح الايمان بالمهمة الانسانية».

ويمد غارودي Garaudy حركة التأمل وحقبتها الى الايمان الذي يتطور في عالم البروتستانتية من كارل بارث Karl Bourth الى ديتريش بونهوفر Ditrich Bonhoeffer ليرى في الديانة استلاباً للايمان، يمد غارودي هذا التأمل الى

الايمان ويحاول تحديد التجاوز «بإجلاء واخلاء، كل ما يخلو من المعنى عند فصله عن مفهوم العالم القديم» «فانبثاق التجاوز ليس تجربة خاصة، كما أنه لا يتسم بالطابع الديني. . . فهو ليس إيقافاً للنظام الطبيعي بسبب التدخل الفوق طبيعي، انه التجربة اليومية، التجربة الانسانية النوعية، انه تجربة الخلق والابداع».

ويطرح روجيه غارودي Roger Garaudy في آخر مؤلفاته، ، هذا السؤال النهائي على المسيحيين معتمداً حجة عالم اللاهوت الأميركي هارفيه كوكس Harvey Cox. «اذا كان الانسان لا يلقى الله سوى في العالم، اذا كان العالم هو المسرح الوحيد لهذا الحوار بين الله والانسان، اذا كان صحيحاً أن رب التوراة لا يظهر سوى في التاريخ أي في الاعمال الانسانية، في انتصارات الانسان، أو انتكاساته، في منفاه أو في ثوراته، اذا كانت التعبير الدائم عن كلمات الله يتم بالعمل، واذا كان الله يدعو الرجال عبر أحداث التحول الاجتماعي، ألا يسعنا القول بأن الله موجود في كل مكان يولد فيه شيء جديد، في كل مكان يمنح فيه الشكل الانساني عظمة جديدة ؟ » . سواء في الاكتشاف العلمي أو التقني ، في الابداع الفني أو الشعر ، في انعتاق الشعوب وتحريرها ، أو في الثورة الاجتماعية ، في كل مكان يصبح فيه الانسان أكثر شبهاً بصورة الله ، مبدعاً ، خلاقاً على كافة مستويات الابداع ، من علم الاقتصاد الى علم السياسة ، الى الابداع العلمي ، والفني ، والروحي ؟ .

ألا يوجد الله في كل ما ليس امتداداً آلياً للماضي، وحاصلة، وناتجة له، أليس موجوداً في كل ما يتجاوزه، ويكمله.

تؤدي البحوث الجارية للتقصي عن التجاوز، كل ما يحوله الى اثر لضروب التطير الأولى، تؤدي الى استبطان تجربة التجاوز الحية، بوصفها الجهد المبذول لتجاوز كافة الحدود الانسانية. . .

يتحول التجاوز حينئذٍ الى بعد لكل من أعمالنا الخلاقة، المبدعة.

ألا يمكن للماركسي، الذي لا يشكل الانسان بالنسبة اليه أبداً حاصل الماضي البسيط، أو نتاج الظروف الحاضرة، بل يرى فيه شيئاً مختلفاً يحمل هذا الماضي، ويتجاوز هذه الظروف، ألا يمكن لهذا الماركسي الأخذ بهذا التصور للتجاوز ـ الذي يشكل بعداً أساسياً للانسان. لا عطاء من الله ـ باعتبار التجاوز الديالكتيكي هذه اللحظة من المبادرة، والابداع، التي أشارت فيها النصرانية، إلى هذا الظهور، أو هذا الفيض الإلهي في العمل الانساني؟ وسمته تجاوزاً.

يبدو من ضمن هذه الرؤى التي حددها غارودي Garaudy، انه يمكن للفن من الناحية النظرية أن يحل مكان الدين، تبني القضايا التي طرحها ـ قضايا الابداع، وخلق الانسان المستمر للانسان، والقضاء على استلاب أجوبته.

من الناحية النظرية لا يمكن اعتبار المسيحي الذي يترك له ايمانه الحي مسؤولية الانسان الكاملة أمام تاريخه، لا يمكن اعتبار هذا المسيحي ثورياً من الدرجة الثانية. يجب أن يكون واضحاً أنه يمكن لأي مسيحي، أو لأي كاهن ينتمي الى الحزب الشيوعي، ويملأ بصدق مهامه النضالية، يمكنه بلوغ أي منصب قيادي في هذا الحزب.

اذن يمكن القول ان الأمر لا يعني بالنسبة لغارودي Garaudy لا على الصعيد النظري، ولا على الصعيد العملي، اعادة النظر في الماركسية حول القضية الدينية، أوغيرها من القضايا، بل يوجب التأمل فيها انطلاقاً من سماتها

الأساسية ، والتفكير فيها ضمن الظروف الخاصة بعصرنا ، في هذا الثلث الأخير من القرن العشرين.

برزت في أعمال غارودي Garaudy الأخيرة وخصوصا في البديل L'Alternative (١٩٧٢) ، وفي محاضرته التي ألقاها في المجمع المسكوني للكنائس المنعقد في جنيف Génève عام ١٩٧٣ والتي نشرت تحت عنوان «ابطال قدرية التاريخ Defataliser L'histoire» ، وفي افتتاحية العدد الأول من مجلته البدائل الاشتراكية Alternatives Socialistes برزت فكرتان اساسيتان جديدتان في ادراكه للعلاقات بين التجاوز والثورة.

١ ـ فكرة أسس الأمل. ان المسلمات البديهية التي أخذنا بها ، وحيينا بها منذ عصر النهضة ، والقائلة ، «بأن العلم الذي يجعلنا أسياد ومالكي هذا العالم» هذه المسلمات بدأت بالانهيار هي ، وأحلام ديكارت Descartes وفوست Faust العتيقة. فكيف يسعنا الانفلات من الانسياق والانحراف الجلل لهذا العالم الوضعي ولايتهجيم غارودي Garaudy على العلم بل يشير بحدة الى أن ما نسميه «بالعلم» ليس سوى «العلم الغربي» ، أي جزء فقط من هذا العلم الحقيقي ، من هذه الحكمة التي تشكل معرفة ، وإدراكاً لمجموع علاقات الانسان بالطبيعة ، وبغيره من الناس وبالمستقبل. ان هذا العلم الغربي الصرف الذي حول وأنقص الى «وصفية بائسة» ، الى مسخ للحكمة الحقيقية ، هذا العلم الغربي الصرف لم يعد سوى تلاعب وسائلي ، تلاعب بالطبيعة أولاً ، هذه الطبيعة التي تحولت علاقتنا بها الى علاقة غزاة ولم تعد علاقة حب ، وهو ايضاً تلاعب بالانسان ، لأن العلوم المسماة بالانسانية مثل علم النفس ، وعلم الاجتماع ، وعلم الاقتصاد السياسي ، والمأخوذة عن المثال الوضعي لعلوم الطبيعة ، تتحول الى علوم لاانسانية للتحريك والتلاعب ، حين تدعي تطبيق المناهج التي تتيح

تحريك الاشياء لمعرفة الذات، والتوق. تبرز هنا احدى الأفكار الأساسية في فكر غارودي Garaudy، وهي دعوته الى اعادة وضع الغرب ضمن الرؤى الشاملة، من خلال «حوار الحضارات».

ويدعونا، ازاء هذا المجتمع المتسم بغياب الهدف الانساني والغائية الى وعي أسس ثقافتنا وآمالنا.

كما انه لا يسع الرأسمالية (هذا التعبير الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، عن هذا الموقف المأخوذ من العالم المتولد مع النهضة، والذي يقتضي الخضوع المطلق «للعلم» والتقنيات والآلات، «والتصنيع» والنمو)، كما أنه لا يسع الرأسمالية الادعاء بأنها «النظام الطبيعي» للحياة، كذلك لا يسع الاشتراكية الادعاء «بعلميتها» بالمعنى الذي يفرض فيه هذا العلم «الوضعي» أهدافه على حياتنا. ان الاشتراكية علمية بالوسائل التي تستعملها لتحقيق الانتصارات، أو بناء نفسها. إلا أن النضال من أجل الاشتراكية (أي النضال وفق تعبير ماركس ليتمكن كل طفل، كل رجل يحمل في أعماقه موزار Mozart من اظهاره وابراز عبقريته وابداعه. والنضال بالتالي من أجل ايجاد الوسائل، والشروط الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية والثقافية الضرورية لإبراز هذا التألق لدى كل انسان). هذا النضال يفرض اختياراً حيوياً، عملاً عقائدياً، وايجاد بعض المسلمات.

ويعتبر غارودي هذه المسلمات، هي تلك المسلمات الواردة في التوراة.

أ ـ مسلمة التجاوز. اذا لم يكن الادراك الثوري انعكاساً فقط للعالم القائم من قبل، بل كان قبل كل شيء نزوعاً وتوقاً الى نظام اجتماعي غير قائم بعد، فإنه ينتج عن ذلك ـ وهذه هي صياغة المسلمة الاولى ـ أن أهداف وغائيات العمل الثوري لا يمكن أن تستنبط من الماضي والحاضر فقط.

وبالقدر الذي لا نغض فيه النظر عند معالجتنا للواقع، بالقدر الذي لا نغض فيه النظر عن وجود الانسان وعمله الخلاق، (والوضعية هي العالم من دون الانسان)، بالقدر الذي يندرج فيه الانسان في الواقع، فإن الواقع ليس هو فقط ماهو عليه، إنه كل ما لم يتحقق بعد، كل مايفتقر اليه، كل ماسيكون عليه. ان الممكن يشكل جزءاً من الواقع.

اذا لم يكن هذا المحتمل، اذا لم يكن هذا الافتراض، ان لم يكن هذا التوق أو النزوع مسجلاً في الماضي أو في الحاضر، اذا لم يكن المستقبل فقط امتداداً، بالتمديد الاستقرائي، للماضي والحاضر، اذا انبعث هذا المستقبل، وفاض عن الحداثة الجذرية بفضل نشاط الانسان، فإنني مضطر الى الاعتراف بهذا البعد للواقع، وهذه الامكانية الدائمة للتجاوز/الاعتراف بها على أنها تجربة يومية. تجربة لنسمها باسمها: التجاوز.

بالطبع لا يحمل هذا التجاوز، والاستعلاء وينقل المصورات القديمة، المصورات الثنوية المتعلقة بالخارجانية (كون الشيء خارجياً). اذ أنه لا يمكن للتصور الواعي، الراشد، والعاقل للتجاوز أن يكون سابقاً للنقد، أي انه لا يستطيع أن ينسى ويتجاهل وفق تعاليم كانت Kant وبارت Barth؛ بأن كل ما أقوله عن الله، عن الطبيعة، وعن التاريخ، هو قول صادر عن انسان، لا يستطيع أن ينسى ويتجاهل ما تبينه مادية ماركس Marx التاريخية: كل ما يتحقق، هو من انجاز انسان، كل شيء يمر عبر الانسان. اننا مسؤولون بصورة كاملة عن تاريخنا.

تأتي هذه المسلمة حول التجاوز لتشكل أساس كل ابطال للحتمية التاريخية. إنها المحرر من كل حتمية تاريخية.

ب ـ مسلمة النسبية . وهي ناتجة عن الأولى ، ويمكن عرضها واعلانها على الشكل التالي : لا يمكن اعتبار أي انجاز تاريخي هدفاً ، أو غائية نهائية . فماركس لم يكن يعتبر الشيوعية على أنها نهاية للتاريخ، بل كان يرى فيها على العكس من ذلك ، نهاية لمرحلة ما قبل التاريخ المبنية على التصادم الانساني ؛ وبداية تاريخ انساني صرف. وتأتي هذه المسلمة في أساس كل نضال ضد الاكتفاء، والاستلاب، ويسميها غارودي Garaudy «المسلمة النبوية Postulat Prophètique» لأن أنبياء اسرائيل كانوا الرواد في نضالهم ضد عبادة الأوثان ، الرواد في النضال ومكافحة الاستلاب ، فقد علموا ألا يعتبر مطلقاً ، منتهياً ، مكتملاً ، نهائياً ، ما صنعته يدا الانسان ، أو فكره .

يبقى الانسان دائماً مهمة تتطلب الانجاز . ويبقى المجتمع مهمة توجب المتابعة . من هنا تبرز الأهمية التي يوليها غارودي Garaudy في أعماله الأخيرة ، للبعث . فقد كتب في افتتاحية العدد الثانية واسمها «عقيدة الايمان والاشتراكية Foi et socialisme في مجلة البدائل الاشتراكية Alternatives socialistes كتب يقول : «لا يشكل الأمر حدثاً فقط ، انه معنى حياتنا نفسه ، انه واقع يُفَعَلُ . (ينقل من القوة الى الواقع) كل يوم . كيف يمكن أن نتصور أن الموت الذي انتصر عليه المسيح وهزمه ، هذا الموت الذي علمنا كيف نواجهه ونغلبه ، هو ذلك الموت نفسه الذي نتقاسمه مع بقية الحيوانات ونتشارك فيه (الانحلال العضوي)؟ ألا يكون هو هذا الموت الانساني الخاص الذي يثقل نفوسنا ويرهقنا في المواقف اليائسة؟ اذن سواء كنا من المسيحيين أم لم نكن ، يشكل البعث والقيامة بالنسبة الينا الأساس الأول لأملنا . أليس الايمان بالبعث هو اليقين الفعال ، المناضل ، المثير ، بأن كل شيء ممكن وأن الانسان سيستمر بعد العاصفة ، أي بعد زوالي كفرد . سيستمر الانسان في خلق نفسه بصورة أكثر انسانية .

٢ـ مبدأ أساس الثورة :كانت كل الثورات الحديثة تقوم حتى الآن على قانون التوازن، ولكنها ستقوم بعد اليوم على قانون التجاوز.

ففي الثورة الفرنسية مثلاً ، كان الأمر يقتصر على مطابقة النظام السياسي الجديد مع نظام سياسي كانت البورجوازية قد ملكت فيه في الواقع قوى المستقبل الاقتصادي (الصناعة، التجارة، المصارف).

اذن كانت القضية تطرح على مستوى الوسائل : كان لا بد من اعادة تنظيم بنى المجتمع الشاملة، وخصوصاً المؤسسات السياسية والاجتماعية، من أجل ايجاد تلاحم جديد. ويستبعد الأساس النظري لمثل هذا التغيير، يستبعد، وينبذ كل اسناد خارجي الى النظام نفسه، كل تجاوز، ويشهد على هذا ويدل عليه التوجه المادي، والذي يمكن وصفه بالملحد لكبار مسؤولي الأنسيكلوبيديا.

ولا تتبدل طبيعة مشكلة الثورة هذه، حين بين ماركس بعد ثلاثة أرباع القرن، أن البنى الاجتماعية، والسياسية، التي أتاحت حتى اليوم انطلاق القوى المنتجة في العلم والتقنية قد تحولت اليوم الى كابح لهذا التطور والنمو. ويثبت ماركس Marx، ويبرهن ضرورة الاشتراكية باسم قانون التوازن ايضاً. قانون التطابق بين علاقات الانتاج، وشكل الملكية، والمؤسسات السياسية، ووضع القوى المنتجة. وهو يؤسس بالتالي هذه الاشتراكية العلمية دون اللجوء، أو الاستعانة بأي تجاوز. وينتج عن هذا أن المادية والالحاد، تبرز في ظل أشكال جديدة، تبرز كأجزاء مكملة للنظرية الثورية.

وحين عمد لينين Lenine عام ١٩١٧ الى قلب الصورة، وطرح قضية الثورة بتعابير جديدة: لا الانطلاق من وضع القوى المنتجة، واعادة بناء بقية العلاقات الاجتماعية والسياسية بكاملها، لتحطيم كافة العقبات التي تعيق

نموها وتطورها ، بل على العكس من ذلك البدء بالاستئثار بالسلطة السياسية ، وإنشاء القواعد والأسس الاقتصادية للاشتراكية بعد ذلك ، حين عمد لينين Lenine الى ذلك بقي محور الاسناد الأساسي هوذاته ، وعلى حاله : بقي موجب النمو والتطور الاقتصادي الهدف الأولي ، والأساسي وبقيت القضية ، قضية علمية تتعلق بإعادة التنظيم البنيوي للمجتمع ، بقيت قضية علمية تستبعد كل تجاوز .

حين يعاد النظر في نهاية الستينات ، حين يعاد النظر اليوم عام ١٩٧٤ بهذه المسلمة التي يعود تاريخها الى عهد النهضة والانبعاث (عهد نهاية المجتمعات المقدسة) ، هذه المسلمة التي تعتبر التطور الاقتصادي ، والعلمي ، والتقني ، الأساس الوحيد الممكن للتطور الانساني (مسلمة ديكارت Descartes ، ورجال الأنسيكلوبيديا ، آدم سميث AdamSmith ، وماركس Marx ولينين Lenine ، وكينز Keynes) . وحين يعاد النظر بهذا «الاله المختبىء » اله التاريخ الغربي بكامله ، نجد انه لا يمكن اجلاء قضية التجاوز أو اغفالها . الثورة لا يمكن أن تقوم بعد اليوم على أي قانون للتوافق أو التوازن لأن الأهداف التي تدعو اليها وتعينها لا يمكن أن تقوم أو توجد داخل النظام نفسه .

إن الثورة ، ان التغير الحقيقي ، لا يمكن أن يقوما بعد اليوم على قانون التوافق أو التوازن ، بل على قانون التجاوز .

الفصـــل الثـالـــث

ديالكتيكية التاريـخ ونمـاذج الاشتراكيــة

يقول غارودي Garaudy «السياسة هي التاريخ الذي تجري كتابته». والسمة الأساسية في بحوثه في هذا الميدان، هي تلك القائلة «ان النظرية تهدف الى كشف التغيرات الأساسية الحاصلة في هذه الحقبة من التحول التاريخي.».

حين رنت عام ١٩٥٥ بعض المحاولات الرجعية الى تمويه التناقضات الملازمة للنظام الرأسمالي من جديد، وبث الاعتقاد بإمكانية تخفيضها بتبرجز (اتخاذ عادات البورجوازية) الطبقة العاملة، عمد موريس توريز Maurice Thorez الى اطلاق اشارة، لتفنيذ ودحض هذه الأفكار، التي تستطيع بما تحمله، وما تولده من أوهام كبح نضال البروليتاريا الطبقي، وذكر بأن تناقضات الرأسمالية الأساسية باقية، وخصوصاً تلك التي وصفها ماركس Marx باسم «قانون الافقار المطلق للطبقة العاملة»، والذي ينتج عن القانون الأساسي لتطور الرأسمالية، والذي لا يزول، إلا بزوال الرأسمالية نفسها.

عمد روجيه غارودي Roger Garaudy، خلال مساهمته في هذا النضال العقائدي، عمد على خلاف بعض الماركسيين الباحثين عن اثبات التفاقم الكمي المستمر للاستغلال، عمد الى ابراز الطابع النوعي للظاهرة. فإزاء المفهوم التجريبي، أو الوضعي للاقتصاد، الذي يكتفي بإقامة علاقات رياضية

بين العناصر الاحصائية، بحث غارودي Garaudy عن الديالكتيكية العميقة لتاريخنا القريب، مبيناً أن قانون الافقار المطلق يظهر ويبرز في حقبتنا هذه عبر واقع الاستلاب الملازم للرأسمالية، هذا الاستلاب الذي يتعاظم ويتفاقم خلال تطوره. ان افقار الطبقة العاملة هو قبل كل شيء «الاستلاب المتزايد ليس فقط للعمل، بل لحياة العامل نفسها». «هناك جزء متزايد من حياة العامل تفترسه وظيفته ووضعه كأجير لدى رأس المال».

ويؤكد غارودي Garaudy انه القانون الذي يعبر عن الماهية الثورية للماركسية اللينينية، لأن الاقتصاد الاشتراكي القائم على الحاجات لا على الربح، هو وحده القادر على وضع حد لاستلاب الانسان، وفقره، وتوفير شروط مؤاتية لتألق الانسان الكامل.

وحين اتسع بعد ثماني سنوات تطبيق علم التوجيه على تآلي الانتاج (اشتغال آلي لمجموع انتاجي تحت رقابة منهج موحد) والادارة، اتسع ليشمل ٥٪ من الطبقة العاملة الفرنسية، أعاد غارودي Garaudy طرح هذه القضية الأساسية بالنسبة اليه، قضية استلاب الانسان وابطال استلابه.

درس هذه المرة، كما رأينا في الفصل الأول، آثار التطور العلمي والتقني على ولادة ذاتانية جديدة، والعقبات التي تعيق علاقات الانتاج الرأسمالي بواسطتها، تألق هذه الذاتانية.

بعد أن أدرك هذا التحول التاريخي الأساسي، عمد الى تحليل آثاره على تطور علاقات القوى الطبقية، من أجل ايجاد تحديد أفضل للآفاق الثورية، وتكييف استراتيجية، وتكتيك الحركة أو اللحظة معها.

وهو يبين أولاً الدور المتعاظم الذي يؤديه العمل الفكري، ضمن مجموع

العمل الاجتماعي : فقد كان هناك افتقار حتى منتصف القرن التاسع عشر، وحتى عام ١٩٥٥-١٩٥٦ ، في فرنسا كان هناك نقص أو افتقار في التأهيل. فقد كان عدد العمال غير المؤهلين في تزايد مستمر، ونجد أن هذا الاتجاه قد انعكس خلال الخمس عشرة سنة الأخيرة.

ونجد أن عدد المثقفين الأجراء (من باحثين، ومهندسين، وكادر، وتقنيين، وأساتذة، وكوادر علمية وادارية في المؤسسات العامة والخاصة)، يرتفع ويتعاظم بسرعة متزايدة.

ماذا تمثل هذه الطبقات الاجتماعية المتسارعة الاتساع؟.

يميل منظرو الرأسمالية الجديدة، الى تصديق الفكرة القائلة بأنهم يشكلون «طبقات متوسطة جديدة» وينتج عن هذا تضاؤل أهمية الطبقة العاملة النسبية بنفس القدر.

يرى غارودي Garaudy على العكس من ذلك، يرى في هذا التطور، تأكيداً في مرحلة جديدة، تأكيداً على الدور المحرك للطبقة العاملة في الديالكتيكية التاريخية، ذلك أن هذه الطبقة تتزايد دون توقف من الناحية العددية، ومن ناحية أهميتها الاستراتيجية.

ليس فقط لأن اتساع المكننة في الأعمال الزراعية، يقرب بين عمال الريف وعمال المصانع (بالنسبة لتقنية العمل، ووضعهم الطبقي في المؤسسة)، ليس فقط لأن مكننة الاعمال الادارية، ووظائف الادارة، تقضي شيئاً فشيئاً على الفواصل بين الموظف الذي تحول الى عامل «ميكانيكي أو مدير للآلات الحاسبة مثلاً، والعامل الخاضع لشروط الآلية بل لأن جماهير متزايدة من

«المثقفين» تصبح جزءاً مكملاً لما كان ماركس Marx يسميه «العامل الجماعي» أو «التعاوني».

وإذا اخذنا، وطبقنا المعايير الماركسية للانتماء الطبقي، تلك التي تحدد دور الانتاج، ينتج عن الدور الجديد للعلم بوصفه قوة منتجة بصورة مباشرة، ينتج عنه ان جزءاً متزايداً من هذه الطبقات «المسماة» بالمثقفة، يساهم بصورة مباشرة، أوغيرمباشرة، في انتاج فائض القيمة، ؛ ويمثل بشكل متزايد، ويوفر المعايير الثلاثة التي أخذ بها ماركس Marx لتحديد الطبقة العاملة.

١ـ انهم لا يملكون وسائل الانتاج.

٢ـ يساهمون في انتاج فائض القيمة.

٣ ـ فيما خص الادراك، فكما أشار موريس توريز Maurice Thorez عند افتتاح اسبوع الفكر الماركسي عام ١٩٦٣، المنعقد لدراسة شؤون الطبقات الاجتماعية، كما أشار الى المهندسين «لقد بدأوا يدركون أن مصالحهم كأجراء، ومستقبلهم كمبدعين، يجعلهم متضامنين مع الطبقة العاملة». وهذا صحيح اليوم بالنسبة لطبقات أوسع من المثقفين والكوادر.

اذن يمنعنا التطور التاريخي من تصنيف المثقفين دفعة واحدة، ودون أي تمييز ضمن الطبقات المتوسطة، خصوصاً وأنهم على خلاف هذه الطبقات (الفلاحين الملاك، والحرفيين، صغار التجار) التي تتراجع بصورة مستمرة مرافقة لتطور الرأسمالية. انهم على خلاف هذه الطبقات يتكاثرون بسرعة متزايدة مع نمو الرأسمالية. وسيبرز هذا التطور أكثر داخل النظام الاشتراكي. ونحن نجد أن أهميتهم العددية والاستراتيجية تتزايد، في الوقت الذي تتضاءل فيه أهمية الطبقات المتوسطة.

هل يعني عدم ادراجهم دفعة واحدة ضمن الطبقات المتوسطة، وجوب ادخالهم ضمن صفوف الطبقة العاملة؟.

يعتبر هذا الخطأ أقل خطورة من الناحية العلمية، ولكن مثل هذا الادراج لا يوفر تحديداً علمياً دقيقاً. ليس فقط لأن مستوى حياتهم يقرب من مستوى الطبقة البورجوازية، وأن ايديولوجيتهم تحمل سماتها- هذا الأمر لا يدخل ضمن المعايير الماركسية الأساسية المتعلقة بالانتماء الطبقي- بل لأنه- ولو أخذنا بعين الاعتبار الشروط الجديدة لإنتاج فائض القيمة- بل لأن الخط الفاصل صعب التحديد والتمييز، بين هؤلاء الذين يساهمون في انتاج فائض القيمة، وهؤلاء الذين يستفيدون من توزيعها.

لا تكمن القضية الأساسية هنا.

المهم هو التمييز الواضح، العلمي، بين الطبقات الاجتماعية، التي يمكن للطبقة العاملة التحالف معها رغم أن مصالحها الطبقية مختلفة بصورة مبدئية. هذا هو الحال مع الطبقات المتوسطة الكلاسيكية (صغار الملاك من الفلاحين، الحرفيين، صغار التجار). فهؤلاء يملكون وسائل الانتاج، لكنهم لا ينتجون فائض القيمة. وهم يلتفتون الى الماضي من الناحية العقائدية. وهم يملكون الأسباب الموضوعية للتحالف مع الطبقة العاملة ضد الاحتكارات لأنهم مستبعدون، ومرفوضون من قبل رأس المال الكبير والاحتكارات.

حين يتعلق الأمر بجماهير المثقفين، ورغم التباين في الشرائح الاجتماعية التي يمكن تصنيفها في هذه الفئة، ضمن الظروف التاريخية لرأسمال احتكار الدولة، فإننا نجد أن جزءاً كبيراً من هذه الشرائح وخصوصاً المهندسين، والكوادر، والتقنيين والباحثين، وجزءاً كبيراً من الأساتذة وكوادر

ادارة الأعمال الخاصة والعامة، تبيع قوة عملها الفكري، وتساهم، كما توقع ماركس Marx، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، في انتاج فائض القيمة. وهي لا تملك وسائل الانتاج، ولا تملك مهما تباين مستوى حياتها. واختلفت عقليتها المرتبطة بأصولها الاجتماعية، لا تملك مصلحة موضوعية مختلفة مبدئياً عن مصالح الطبقة العاملة. فهناك عناصر موضوعية للتوافق.

اذن لا يمكن دمج هذه الشرائح الاجتماعية ببساطة بالطبقة العاملة، ولا طرح قضية التحالف بالنسبة اليها بنفس التعابير التي تطرح فيها بالنسبة للطبقات المتوسطة.

يمكن أن نحقق مع الطبقات المتوسطة التقليدية، يمكن تحقيق تحالفات تكتيكية، ولكن لا بد من إقامة تحالف استراتيجي مع شرائح المثقفين الواسعة، تحالف يذهب حتى بناء الاشتراكية، ويرافق انجازها الكامل.

عمدت للاشارة الى هذا الخلاف المزدوج الى اخذ مفهوم غرامشي Gramsci حول «الكتلة التاريخية». وإعطائه محتوى جديداً في كتاب «نموذج الاشتراكية الفرنسي Le Modèle francais du socialisme».

لا يمكن أن تقوم بين الطبقة العاملة ومثقفيها نفس علاقات التحالف، التي كانت قائمة في الماضي بين الطبقة العاملة، والطبقات المتوسطة. وهم لا يشكلون طبقة واحدة، بل يكونون «كتلة تاريخية» جديدة، برز تلاحمها واستمر منذ عام ١٩٥٠- ١٩٥٥، وهذا التحالف سيتوطد أكثر في المستقبل.

تمكن غارودي Garaudy انطلاقاً من هذا التحليل لتطور العلاقات الطبقية، تمكن من ابراز المعنى التاريخي لحركة أيار حزيران ١٩٦٨ في فرنسا.

فما انبثق في أيار، وان اتسم بالالتباس في شرائح اجتماعية واسعة، ما برز

لم يكن ثورة «العامل المباشر» Travailleur immédiat ، بل ثورة «العامل الجماعي التعاوني» Travailleur Collectif بمكوناتها الأساسية : الطبقة العاملة وجزء من الكوادر، والطلاب وعدد كبير من المثقفين والموظفين، وجزء من الفلاحين .

لقد تحرك تسعة أو عشرة ملايين رجل وامرأة ، لم يكن الأمر «اضراباً عاماً» تقليدي الطابع ، اضراب يعبئ الطبقة العاملة وحدها وفق المعنى الكلاسيكي للكلمة . بل مسودة «اضراب وطني» وفق تعبير أحد القادة الشيوعيين الاسبان سانتياغو كاريللو Santiago Carillo هذا التعبير الذي أخذه غارودي واعتمده في تحليلاته، «اضراب وطني»، جر وجرف مع الطبقة العاملة. الطلاب والمثقفين، وعدد كبير من شرائح الوطن الاجتماعية .

صارت هذه الظواهر الجديدة ممكنة ، بفضل التبدل والتحول الحاصل في المجتمع الفرنسي ، هذا التغير الذي بدأ في النصف الثاني من القرن العشرين .

اذن كانت أزمة أيار(مايو)كانت بشكل لامرئي أزمة سياسية، أزمة اجتماعية، وأزمة تاريخية، أزمة تهجمت بمبدئها على الرد التكنوقراطي على القضايا التي يطرحها تطور الحضارة، هذا التطور الذي يولد موجب المساهمة الخلاقة المتزايدة، مساهمة كل فرد في هذا التطور ذاته .

ما أزهر في أيار، هو التناقض الجديد الحديث في الرأسمالية، هذا التناقض الذي لم يكن قائماً لا في عهد ماركس Marx ، ولا في عهد لينين Lenine . ان التطور العلمي ، والتقني ، بإيجاده ، ظروف ولادة ، وتطور ذاتانية جديدة ، بإعطائه هذه الذاتانية ، دوراً متزايد الأهمية في ديالكتيكية التاريخ ، يجعل غير محتملة ، أكثر فأكثر ، لا عقلانية هذا النظام ، الذي يفرض على العامل أقصى

مبادرة في مهامه التقنية ، والخضوع غير المشروط لمالك أدوات الانتاج ، سواء كان فرداً أو جماعة .

يشكل هذا الموجب ، موجب المساهمة الفعالة في تحديد أهداف ، ومعنى الانتاج ، القاسم المشترك لتطلعات الطلاب ، والمثقفين ، وأهداف الطبقة العاملة الواعية .

ان الحركة العمالية ، وحركة الطلاب ، والمثقفين هي لحظات جملة واحدة .

يتوجب على الحزب الشيوعي ، حزب الطبقة العاملة ، أن يكون المحرك الحاسم ، القادر على تنفيذ هذه الجملة من القوى الثورية في عصرنا .

توجب هذه المهمة التاريخية المستحدثة . وتتطلب جهداً لا مثيل له ، ولا سابق له ، على صعيد الوضع التاريخي ، لإدراك تناقضات جديدة بنوعيتها ، واكتشاف صياغة وتعبير جديد عن المشاكل ، وايجاد بنى جديدة ، وإنشاء أشكال جديدة من التنظيم السياسي ، ومسالك النضال وممارسة سيطرة وهيمنة الطبقة العاملة .

اذن يتعاظم دور الشباب ، ودور الثقافة في تطور الحركة الثورية .

نظراً الى سرعة التحول الجاري ، فإن الشباب ، يميلون في جماهيرهم ، الى أن يُمسوا قوة ثورية ، ونظراً الى سمة ، وطابع ، هذا التحول الذي يفرضه انطلاق العلوم ، والتقنيات ، فإن قوى الثقافة تصبح قوى محركة للثورة .

ليس اذن من قبيل الصدفة التاريخية ، أن يقوم الطلاب بدور «المفجر والصاعق» ، وليس صدفة ان تنفجر بينهم تناقضات النظام بشكل متفجر .

صحيح ان ما يبرز في حركة الطلاب ، يشكل في الغالب انعكاساً معكوساً للواقع : لأنهم يعيشون منذ البداية التناقضات الطبقية ، ويعتبرونها استلاباً روحياً .

في الوقت الذي تمتد فيه جذور الأزمة العميقة ، في مبدأ النظام نفسه ، في التناقضات الاقتصادية القائمة في قاعدة النظام ، في العلاقات بين الطبقات التي تؤسسه ، فإن الطلاب الذين يعيشون هذه التناقضات على مستوى البنى الفوقية ، يتوصلون الى ادراك هذه التناقضات عبر سبيل مختلف ، عن سبيل العامل ، الذي يعتبر ضحية مباشرة لاستغلال طبقات أرباب العمل .

ولا يمكن لهذا بأي حال من الأحوال ، أن يحجب الرابطة الداخلية ، العميقة ، القائمة ، بين متطلبات حركة الطلاب ، ومتطلبات الحركة العمالية : «رفض الاندماج في نظام يحظرون عليهم مناقشة قيمه ، وأهدافه ، وغاياته . » .

* * *

يفرض مثل هذا التحليل تأملاً عميقاً حول مفهوم «الحزب الثوري» .

لقد بنى غارودي Garaudy ، المسؤول منذ اكثر من عشر سنوات عن الترجمة الفرنسية لمؤلفات لينين Lenine ، بنى مفهومه بشأن الحزب ، على دراسة منهجية لفكر لينين Lenine ، وعمد في مؤلف قصير ، نشر عن لينين Lenine في نشرة المطابع الجامعية الفرنسية حول الفلاسفة ، عمد الى تركيز بحوثه حول فلسفة لينين على قضية تصوره للحزب فقط . عمد الى ذلك ، وجهد في «صقل» اللينينية وتهذيبها من كل التأويلات الستالينية . هذه التفسيرات التي أصبحت كلاسيكية ، والزامية بعد نشر مجموعة ستالين Staline عن مبادئ اللينينية Les principes du Leninisme .

وكتب غارودي Garaudy يؤكد «ان القضية المركزية والأساسية، في فلسفة لينين Lenine، هي قضية كل مناضل، انها مشكلة وضع منهجية للمبادرة التاريخية».

لقد اعطى لينين Lenine في تأمله العميق حول الأسباب العقائدية لفشل مؤتمر الاشتراكية الدولية الثانية الذي عقد عام ١٩١٤، أعطى لينين بتأملاته هذه، و«ساهم بشكل مبتكر ومستحدث في وضع نظرية الذاتانية الثورية، التي ماكان ماركس Marx ليستطيع الاتيان بها، بسبب غياب هذه القاعدة التجريبية الضرورية. اي إيجاد حزب قادر على اقتحام رأس المال وأخذه عنوة ومباشرة الاشتراكية».

أكد لينين Lenine دائماً، وحتى وفاته، على دور اللحظة «الذاتانية» في النضال الثوري، وبناء الاشتراكية.

وفي كتابه «ما العمل» Que faire شدد لينين Lenine منذ عام ١٩٠٢ على دور هذه اللحظة «الذاتانية»، ولكنه: ١ـ نال منها، وخفضها الى مجرد ادراك يشكل «انعكاساً» بسيطاً للواقع الموضوعي، وحركته. ٢ـ واعتبر وجوب الاتيان به من خارج الطبقة العاملة. «ان انتقاص اللينينية وتحويلها الى هذا المظهر فقط، هو من خصائص وميزات التأويل الستاليني للينينية».

يعتبر غارودي Garaudy ان كتاب ما العمل؟ Que faire لا يشكل سوى ظاهرة، وجانب واحد من جوانب نظرية الحزب. فهو يستجيب الى متطلب تاريخي ملح في وقت كان من الضروري فيه ادخال الصلابة العقائدية للديموقراطية الاجتماعية الألمانية، ومنظرها كاوتسكي Kautskey، في الحركة الروسية لمواجهة اصطفائية (مذهب فلسفي يأخذ من الفلسفيات أفضل ما

فيها)، وتبعية واستسلامية التيار الاصلاحي، الاقتصادي، الانتهازي. لقد كانت هذه مرحلة ضرورية لتأسيس وبناء حزب ماركسي حقيقي.

لكن مساهمة لينين في بناء مفهوم حزب جديد بنوعيته لا تكمن هنا.

اذا كان لينين Lenine يؤكد عام ١٩٠٢، ووفق اقوال كاوتسكي Kautskey، يؤكد بصورة أحادية، على الفكرة القائلة بوجوب الحصول على الادراك، والوعي الاشتراكي من خارج الطبقة العاملة، فإنه قد أعاد ومنذ عام ١٩٠٥ الى مكانته، مكانته الأولى، دور المبادرة التاريخية للجماهير، اثر تجربة الثورة الحية، هذه المبادرة التي يؤكدها ماركس Marx، كما ورد في احكامه على كمونة باريس Commune de Paris، في رسائله التي بعثها الى كوغلمان Kugelman.

ولا يسعنا أن نبين مدى اضرار هذه النظرية حول «الادراك والوعي الآتي من خارج الطبقة العاملة»، حين يصار الى تأويلها بطريقة دغماتية، فهي السبب والأساس في حلول الحزب، وجهازه، مكان الطبقة العاملة نفسها، وقيامه بدورها القائد. فهنا يكمن التحريف الدائم للمفهوم الماركسي اللينيني للحزب في ظل ستالين Staline، وبعد ستالين Staline في الاتحاد السوفياتي، وفي عدد كبير من الأحزاب الشيوعية. وقد حدد لينين، في وقت كان الوضع الاقتصادي والثقافي، المتردي في البلاد يدفع الى جعل جهاز الحزب، جهاز الدولة البيروقراطي، حدد على الوجه التالي التحريف الستاليني للثورة. «ان السوفيات، التي تشكل وفق برنامجها، أجهزة للحكم بواسطة العمال، هي في الواقع أجهزة حكم للعمال، حكم تمارسه الشريحة المتقدمة من البروليتاريا، لا الجماهير الكادحة».

اثر عام ١٩١٤-١٩١٥، وانطلاقاً من التأمل المشترك، الطويل في ثلاثة

مواضيع أساسية، ألا وهي تطور تناقضات الامبريالية، افلاس وفشل الدغماتية ،والانتهازيةالاشتراكية الديمقراطية، الدراسة الحيوية لديالكتيكية هيغل، «الأمر الذي سيميز نتاج لينين Lenine النظري والتطبيقي. . ، هو الاتحاد الوثيق للديالكتيكية الماركسية الأصيلة ، أي الديالكتيكية التي لا تنتقص الى مستوى النشوئية ، الدغماتية ، بل تدمج كل مكتسبات ديالكتيكية هيغل Hegel وتتحين باستمرار كل دلائل ، وعلامات مبادرة الجماهير التاريخية ، هذه المبادرة التي توفر لها الثورة الاشتراكية ظروف التألق ، والانتعاش الجديدة ، الجذرية ، لتتيح لكل رجل ، لكل امرأة ، أن يتحول الى شخص فاعل وخلاق لتاريخ انساني صرف «هذا هو جوهر اللينينية» .

لم يأل لينين جهداً ، في النضال من أجل مكافحة الدغماتية ، وافتقار الديالكتيكية الناتج عن اساءة تقدير مبادرة الجماهير التاريخية في الديالكتيكية التاريخية .

ويكتب غارودي Garaudy قائلاً «يصعب علينا دون أدنى شك ، التخلص ، والتحرر تماماً من صورة لينين Lenine ، التي قدمها ستالين Staline ، وبلورها في مبادئ اللينينية Principes du Leninisme ، من المادية المتخلفة ، وتصور الديالكتيكية التي لم تعد منهج بحث ، واكتشاف ، بل تحولت الى أداة لتبرير سياسة ، وارتدت الى النشوئية المتداولة ؛ التي انتقدها لينين Lenine بعنف لدى كاوتسكي Kautskey، وبليخانوف Plekhanov ودغماتية المادية التاريخية التي تحولت الى فلسفة للتاريخ مقسمة الى خمس مراحل ، ديكتاتورية البروليتاريا التي تحولت الى ديكتاتورية الحزب ، وديكتاتورية رئيسه في النهاية ، مفهوم الحزب غير المرتبط بالجماهير ، الذي يجمد الديالكتيكية الحية بين المبادرات الآتية من اسفل وتكونها العلمي ، يجمدها لصالح مفهوم آلي ، مميت « للمؤثرات » وسير نقل الحركة .

ما يميز بصورة جوهرية نتاج لينين Lenine، هذا النتاج السياسي ، الفلسفي الذي لا يقبل الانفصام ، هو اطلاق الديالكتيكية الحية للتاريخ الانساني الصرف ، هذه الديالكتيكية التي عطلتها أنظمة القمع بعد أن حولت ملايين من العمال الى أدوات سببية للتاريخ .

يسم هذا الطابع المميز لفلسفة لينين Lenine ، يسم أيضاً سياسته النضالية اذ انه لا يمكن تحرير ديالكتيكية التاريخ الانسانية الصرفة (تلك التي تتأكد بالقطيعة أو الانفصام الثوري عن قوة الجمود لأوالية رأس المال) ، إلا بإطلاق الديالكتيكية بين الفكر العلمي ، والمبادرة العفوية الاتية من أسفل .

«ان «البرهة الذاتانية» في النشاط ، والفاعلية الثورية ، هي دائماً ، وبلا انفكاك ، مرحلة النظريه ولحظة المبادرة الجماهيرية» :

ان أي نيل نظري من احدى هاتين المرحلتين ، يؤثر على التطبيق ، ويصيبه بالعقم : ذلك أن التأكيد الخاص على المبادرة الجماهيرية يردنا الى عبادة برودون Proudhon للعفوية ، بمنح هذه الجماهير الامتياز الهيغلي ، امتياز «حمل ونقل روح العالم ، كما أن التأكيد على التطور النظري المجرد وحده يعني العودة إلى المفهوم التأملي ، الذي يعتبر أن التاريخ قد كتب ، وأن البشر دمى تحركها البنى »

«بوضع هذه العلاقة الفرضية المتبادلة ، التي تجمع بصورة حم ـة بين صيغتين متكاملتين . صيغة ماركس Marx التي ، تعتبر أنه لا يمكن للأفكار الثورية ، أن تولد الا بوجود ، وفي ظل حركة ثورية ، وصيغة لينين Lenine التي تعتبر أن الحركة الثورية لا تقوم ، ولا توجد دون نظرية ثورية ، بوضع هذه العلاقة نجد روح فلسفة ماركس Marx ولينين Lenine ، هذه الديالكتيكية وحدها ، تتيح الانتقال الدائم من منطق تطور البنى ، الى خلق الانسان لتاريخه الخاص ،

وتسمح بتوفير الظروف التي تسهل تحويل كل عامل الى ٹ خص واع للتاريخ ، والانتقال وفق تعبير ماركس Marx ، «من نظام الاشيا» الى نظام الانسان الحر» .

تتولد وتنتج كافة نظريات غارودي Garaudy المتـ لقة بتنظيم الحزب الثوري ، ووظيفته ، عن هذه المبادئ .

حين يؤكد غارودي على عجز الحزب الشيوعي ، عن الادعاء القبلي بقدرته على القيام بدور قيادي ، لأنه يتوجب عليه أن يكتسب عبر النضال اليومي هيمنته ، وسلطته داخل الحركة الثورية ، يشير بتأكيده هذا ، ويبرز أهمية وضرورة تقديم هذا الحزب البراهين العملية على أهليته في اثارة مبادرة كل من الطبقة العاملة ، والجماهير الشعبية التاريخية ، وقدرته على ربط نشاطات كافة القوى الثورية والتوفيق بينها . كذلك من المهم بالنسبة لهذا الحزب ، تقديم الدليل العملي على أن الماركسية اللينينية تبقى بالنسبة اليه وتشكل وسيلة بحث ، واكتشاف ، وان يقوم بواسطتها بتطوير علم نمو المجتمعات الحي .

يفترض توفير ظروف موآتية لقيام مبادرة كل مناضل ، يفترض أن نضع رهن تصرف كل فرد منهم اعلاماً ، يتيح له تحديد نفسه بصورة مستقلة ، وبعد معرفة كل الوقائع . ذلك ان منح المناضل حقائق رسمية ، جاهزة هو احتقار واساءة تقييم ، ونيل من روحه وفكره الانتقادي .

ان السياسة الثورية ، الحقيقية هي العمل المشترك لآلاف المناضلين ، ومن وراثهم ملايين الفرنسيين .

ومن المفيد بعد توفير هذا الاعلام ، وترصد هذه المبادرات ، من المفيد أن ننقل من القاعدة الى القمة ليس فقط معرفة الوضع الحقيقي للرأي ، بل أيضاً

كافة المبادرات البناءة ، ساهرين على عدم حرمان الأقليات من وسائل المساهمة في التأمل والعمل الجماعي .

وأخيراً يعني القبول ببناء الاشتراكية في ظل تعددية الأحزاب ،والهيئات ، والمنظمات الاجتماعية ، يعني الاعتراف بأن كل مساهم في بناء الاشتراكية ، لا يشارك فقط من أجل اخفاء وتمويه ديكتاتورية حزب واحد ، أوليستخدم «كسير لنقل الحركة» . القبول بإمكانية تعددية الأحزاب يعني الاعتراف لكل عنصر مكون للحركة ، وبلا تحفظ ، بحق ، وواجب اتخاذ المبادرة ، من أجل اكمال ، ومتابعة المهمة المشتركة .

وكما يكتب غارودي Garaudy« لن تكون الشيوعية ، كما يحلم بها الشيوعيون وحدهم . فهي ستحمل سمات ، وبصمات كل هؤلاء الذين ساهموا في بنائها . وهذا هو البرهان الأكيد على كمالها ، وثرائها الانساني» .

* * *

يطبق غارودي Garaudy هذه التعددية ، على التأمل الملي في القضايا الناشئة عن وحدة الحركة الثورية الدولية .

درس غارودي Garaudy مسببات الاختلاف ، والانفصال الحالي ، وردها الى جهل ضرورة التنوع ، ضرورة تعددية النماذج ، والصيغ الاشتراكية ، والسبل المؤدية إليها . لقد أشار لينين Lenine دائماً الى ضرورة التمييز في ثورة أكتوبر الاشتراكية ، بين ما يتمتع بقيمة كونية شاملة ، وبين ما هو روسي نوعي خاص ، والتمييز بين ما ينتج عن المبادئ ، وما يتولد عن تاريخها الخاص .

يوم أغفل هذا المبدأ الأساسي ، قبل عشرين عاماً ، طردت يوغسلافيا بصورة دغماتية من الأسرة الاشتراكيه ، لأنها اختارت شكلاً مختلفاً للتطور

الاشتراكي ، شكلاً لا يتوافق مع البيان، والرسم ا تقليدي، والأشكال التاريخية التي حققت حتى اليوم، وقد أضرت آثار ه ،ا الخطأ المأساوي بيوغوسلافيا، وبمجموع الحركة.

ارتكب قادة الحزب الشيوعي الصيني خطأ مما لا، بعد ذلك بعدة سنوات، حين دعوا مجموعة الحركة الى التحالف مع «الخط الجديد» ، الذي حدد بخمس وعشرين نقطة. لقد حمل هذا النص سمات الظروف التاريخية الخاصة بالصين، حيث قامت الاشتراكية في بلد يعاني من التخلف الكبير، في بلد يسوده الاقتصاد الزراعي ، شبه الاقطاعي ، في بلد خضع طويلاً للسيطرة الاستعمارية، واضطر الى شن حرب بطولية طويلة لتحرره الوطني، حرب خاضها ضد القوى الغربية، واليابان، والولايات المتحدة الأميركية. وهنا أيضاً كمن الخطأ الذي أدى الى الانفصال، كمن في الرغبة في تعميم تجربة خاصة، وفرض خط واحد على كافة الأحزاب الأخوة، خط لا يتوافق مع الظروف الخاصة بكل بلد، ومع متطلبات الحركة بمجملها.

تتطلب وحدة الحركة من أجل تحقيق أهدافها المشتركة، تتطلب وتوجب الاعتراف بتنوع وتعدد نماذج الاشتراكية، هذا التعدد المرتبط بالبنية الأولى الاقتصادية والاجتماعية. ذلك انه لا يمكن بالطبع بناء الاشتراكية بنفس الطريقة، في بلد ينتقل مباشرة من الاقطاعية الى الاشتراكية، أو في بلد ينتقل من الرأسمالية المتأخرة الى الاشتراكية، أو في بلد ينتقل من الرأسمالية المتقدمة الى الاشتراكية. يرتبط تعدد «الاشكال» بالبنى السياسية السابقة. وهنا أيضاً يختلف شكل الدولة الاشتراكية وفق تعاقبها مع نظام برلماني تقليدي عريق، أو نظام ديموقراطي بورجوازي، متباين الليبرالية، أو نظام يتميز بالملكية الأوتوقراطية، أو بالطغيان الاستعماري، أو نصف الاستعماري، اما فيما خص تعدد «السبل» (عنيفة، أو مسالمة)، فهو يرتبط بالوضع الاقتصادي وعلاقات القوى.

ان الاعتراف بهذه التعددية، وبشرعيتها، هذا الاعتراف وحده يتيح امكانية تحقيق وحدة متجانسة داخل الحركة، وحدة غير آلية أو تعسفية.

درس غارودي Garaudy ، انطلاقاً من هذه المبادئ ، وعلى اساس التجربة الشخصية العنيفة درس مختلف «نماذج» الاشتراكية.

أولاً: نموذج الاتحاد السوفياتي

لا يعتبر لينين Lenine قط، أن الخط الروسي نحو الاشتراكية هو الخط الوحيد، أو الخط النموذجي.

«وخلافاً» لما تحول الى دغماتية في الحركة الشيوعية لمدة ربع قرن، لا يتولد قط، ولا ينتج عن مبادئ الماركسية:

- لا أن وجود الحزب الواحد، هو شرط بناء الاشتراكية.

- ولا أن ديكتاتورية البروليتاريا، يجب أن تمارس من قبل الحزب الشيوعي.

- ولا أن الثورة الاشتراكية توجب بالضرورة رفض كل حق سياسي للبورجوازية المجردة من امتيازاتها الاقتصادية.

لقد جرت الأمور وفق هذا السبيل في الاتحاد السوفياتي لا لأسباب مبدئية، بل لأسباب تاريخية.

ان تقنين هذه القوانين، واعتبارها ضرورية، وشاملة، يعني احلال فكر ستالين Staline مكان فكر لينين Lenine .

ويلخص غارودي Garaudy الأسباب التاريخية لانحراف ستالين

Staline على الشكل التالي: «لا يتولد/الانحراف البيروقراطي» ولا «عبادة الشخصية» عن جوهر الاشتراكية، ولا عن عيوب ستالين Staline الشخصية، بل ينتج قبل كل شيء عن الظروف الخاصة التي رافقت بناء الاشتراكية في روسيا، تبعاً لتاريخها، وبنيتها الاقتصادية، والاجتماعية، ومستوى الجماهير الثقافي المتردي، والوضع الاقتصادي العالمي، وذلك باعتبار ان العامل الأساسي هو تلاقي مشاكل بناء الاشتراكية مع قضايا التراكم الضروري لتجاوز التخلف».

فرضت ضرورة تجاوز التخلف في الاتحاد السوفياتي، وتجاوزه في وقت قصير، فرضت تركيز السلطة، والموارد الى اقصى الحدود، وإيجاد وتوفير الظروف المؤاتية للانحراف البيروقراطي، هذا الانحراف الذي تحول الى سمة دائمة للنظام السوفياتي، وعبادة الشخصية التي اتخذت في ظل ستالين Staline اشكالاً مخيفة إلا أنه لا يمكن ادراج «عبادة الشخصية» في مبدأ تفسيري، ذلك انها تشكل اثراً، ولا تعتبر مسبباً.

واذا تجاوزنا الظروف الموضوعية، لهذه الثورة، نجد أن اخطاء الناس، وسطحيتهم قد تكفلت بالباقي.

الا انه لا يمكن لهذه الاخطاء، ولا حتى للجرائم ان تنسينا «ان الانسان قد اتخذ مع ثورة اكتوبر، ولأول مرة في التاريخ، هذه المبادرة التي لا مثيل لها بين كافة المبادرات السابقة، بناء وتأسيس سيطرة الانسان الواعية على كل نشاطه الاقتصادي انطلاقاً من ادارة الاقتصاد الموجه». «هذا وحده يجعل من ثورة اكتوبر» اهم تحول تاريخي في كافة العصور، وأهم حدث روحي في هذا القرن».

كرس غارودي Garaudy كتاباً كاملاً لتحليل النموذج الصيني، وقد

انطلق هنا أيضاً من السمات النوعية الخاصة بالصين : اذا كانت الاشتراكية ، تشكل، كما ورد في البرهان الكلاسيكي الذي قدمه ماركس Marx في الرأسمال Le Capital ، تشكل التجاوز والحل للتناقضات الداخلية القائمة في نظام الانتاج الرأسمالي فهل يمكن تصور الانتقال المباشر من مرحلة سابقة للرأسمالية الى الاشتراكية دون المرور بالمرحلة الرأسمالية ، في بلد مثل الصين التي تسود فيها الرأسمالية ، على حدود الشواطئ ، فيما يهيمن نظام اقطاعي بكل بقايا ومخلفات «وسائل الانتاج الآسيوي» على الجزء الأكبر من البلاد؟ اذا كان الأمر كذلك ، فما هي السمات الخاصة التي ستحملها الاشتراكية بسبب هذا الوضع المستجد ، والمستحدث في المسألة؟ .

ويبين غارودي Garaudy في كتابه كيف ينجم النموذج الصيني ويتولد عن البنية الاقتصادية ، والتاريخ الصيني ، وذكر بالنقاش الذي بدأ في صفوف الماركسيين في الستينات حول «نموذج أو مثال الانتاج الآسيوي» ، الذي حلله ماركس Marx ، ليشير الى ان القضية لا توجب اضافة «مرحلة سادسة» على المفهوم الدغماتي للمادية التاريخية بل تقتضي اعادة التأمل في المادية التاريخية ، واعتبارها افتراض عمل ومنهج «لا فلسفة للتاريخ» .

انطلق غارودي Garaudy من هنا ، وأخذ بعين الاعتبار هذه السمة ، أو الصفة النوعية للتاريخ الصيني ، الذي لم يعرف النظام الاقطاعي بالمعنى الذي شهده تاريخ اوروبا ، أو اليابان ، فقد كان هناك دائماً نوع من الانصهار ، والتكتل بين السلطات الوظيفية التي تملكها الأرستقراطية كممثل وعامل للسلطة المركزية ، والامتيازات الاقطاعية النوعية ، المرتبطة بممتلكاتها العقارية ، وبين النزاعات الناتجة عن ميول الأباطرة المركزة ، وتطلعات أرستقراطية الأرض الى الثروة والاستقلال ، فعل كل هذا ليبين كيف استمرت مخلفات هذه البنى حتى

ارتقاء الاشتراكية، وفرضت بناء مثال نوعي ، خاص.

وإذا راعينا ايضاً كون هذا الصراع الطبقي الخاص، قد ارتبط دائماً في الصين بالنضال الوطني، ومناهضة المنشوريين، والاوروبيين، واليابانيين والولايات المتحدة الأميركية، نجد أنه من الممكن «معالجة المشاكل الناجمة عن المثال الصيني، وتحليل كل ما يحمل فيه بصمات التاريخ، والبنية، والثقافة، وفهم نفاد الصبر والارادية (مذهب يجعل الارادة تتدخل في كل حكم تستطيع ان تعلق هذا الحكم)، كدلالتين له، وهكذا نتمكن من تحديد الخطأ وتعيينه بصورة أدق: التعميم النظري للتجربة، وتصدير المثال بكل آثاره».

كذلك تحمل الاشتراكية في كوبا السمة النوعية المستمدة من البنى السابقة، ومن التاريخ.

فهناك أولاً الرابطة الدائمة بين الصراع الطبقي ضد استغلال مالكي الرق، وأصحاب الأملاك العقارية، والرأسماليين، وبين النضال الوطني ضد المحتل الاسباني أو الاميركي.

وهناك ثانياً التركيب الخاص للطبقة العمالية في كوبا، وذلك انه نظراً لوجود مزارع واسعة من السكر، تضم الواحدة منها حوالي عشرة آلاف عامل، ويختلط فيها بشكل متقارب عمال التكرير، مع عمال النقل والصيانة، مع العمال الزراعيين، ونظراً الى توزيع هذه المزارع في كافة انحاء الجزيرة تقريباً، تحقق في كوبا وقام، وضع خاص مختلف عما هو الحال في بقية دول اميركا اللاتينية، حيث يوجد فرق بين، وتفاوت كبير بين مراكز المدن العمالية، والمناطق الزراعية الصرفة الشاسعة التي تعيش فيها الطبقة الفلاحية المتخلفة. . لقد كان تطور كوبا اكثر انسجاماً وتناغماً فقد مورس نفوذ الطبقة العاملة وعم نضالها كافة انحاء البلاد.

وهكذا تم في كوبا، وبصورة مبتكرة، تم التحالف بين العمال والفلاحين، وحين باشر فيدل كاسترو نضاله منطلقاً من سيرا مايسترا Sierra Maestra، كان يعلم أنه سيجد فوق هضاب الجبال، وفي باطن الأودية شعباً مناضلاً من العمال والفلاحين يدعمه ويمد له يد العون.

واخيراً ساهمت علاقات القوى على الصعيد الدولي، ليس فقط في تجميد محاولات استيراد الثورة المضادة، بل في بناء القاعدة الاقتصادية لاستقلال البلد، وتحسين مستوى الحياة، وهذا بفضل المساعدات التي قدمها الاتحاد السوفياتي وبقية الدول الاشتراكية.

درس غارودي Garaudy مباشرة، عدة تجارب لبناء الاشتراكية، ليس فقط في الاتحاد السوفياتي وكوبا، بل في الجزائر، كما في تشيكوسلوفاكيا ويوغوسلافيا، حيث تمعن عام ١٩٦٥، بما يسميه الرئيس بن بللا «الاشتراكية الناجمة عن المثل والقيم العربية».

هنا ايضاً كانت نقطة الانطلاق، خصوصية بنى، وتاريخ البلد. ففي الجزائر، لم يرتبط استغلال الانسان للانسان منذ الاحتلال التركي في القرن الخامس عشر، «لم يرتبط استغلال الانسان للإنسان دائماً بالملكية الخاصة لوسائل الانتاج». . . وينتج عن هذه السمة الخاصة المميزة في تاريخها، هذه الفكرة المميزة للمفهوم الجزائري للاشتراكية والقائلة بأن الغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج لا يضمن وحده فقط القضاء على استلاب الانسان ويكفل بصورة آلية تألقه. ويوضح الدستور الجزائري هذه النقطة فيقول: «ان طرح قضية الاشتراكية من الناحية الاقتصادية الصرفة، وعدم رؤية التناقض بين الحكام والمنفذين، يعني الاعتراف بتحويل الاشتراكية الى حصيلة للتراكم الأول، وافقادها معناها الانساني. ليست الاشتراكية نوعاً من انواع تنظيم

الانتاج، انها تعني استرجاع الافراد الذين يشكلون المجتمع لمجتمعهم، وتألقهم الحر.

لا يمكن تحديد الاشتراكية بأنها اضفاء للطابع الاشتراكي على وسائل الانتاج، وتأميمها، فهي تحدد بالتسيير الذاتي، الحل الحقيقي للتناقض المزدوج، تناقض الملكية الخاصة، وتناقض الفصل بين السلطة والتنفيذ.

يتلون مفهوم الاشتراكية كما حدده دستور الجزائر بالصبغة الأخلاقية والدينية، فهو يؤكد على دور الانسان الخلاق، والمؤثر في الديالكتيكية التاريخية.

وكما دأب غارودي Garaudy في علم الجمال، حيث يؤكد على اثر الفنون اللاغربية على فن الرسم في القرن العشرين، ويبين حصول الانعكاس او الانقلاب الكبير الجمالي في الفنون في ظل هذا التأثير. ذلك أن الفن لم يعد يعتبر تقليداً أو نقلاً للطبيعة، بل أصبح يدرك كإبداع لطبيعة ثانية ـ اولية الذات المبدعة على الموضوع «المعطى» ـ كما دأب في علم الجمال، أعرب غارودي عن اعتقاده بأنه يتوجب على الماركسية في القرن العشرين، في عهد انعتاق الشعوب المستعمرة، والمسلوخة عن ثقافتها وتاريخها، ويتوجب على الماركسية حتى لا تتحول الى المحلية، ان تدمج القيم التي اوجدتها الحضارات اللاغربية.

لا يمكن للماركسنية، التي تدعي انها وريثة كافة أنواع الثقافة السابقة، ان ترد هذه الثقافة الى الأعراف الغربية للفلسفة الكلاسيكية الألمانية، والاقتصاد الانكليزي، والاشتراكية الفرنسية، أو الى العقلانية الاغريقية والتقنية الناتجة عن عصر الانبعاث والنهضة.

ان قدرها العالمي الشامل يفرض عليها الرسوخ، والتأصل في ثقافة كافة الشعوب، حتى لا تسيء فهم، أو تقدير بعض أبعاد الانسان. ان التحفظ في

الانتماء الى الماركسية، وتأسيس الأحزاب الماركسية في افريقيا، كالانفصال في آسيا يطرح قضية النزعة الانسانية الكونية الصحيحة.

ولا يعني الأمر انكار التقاليد العقلانية والتقنية، والتخلي عنها لصالح اللاعقلانية. فهو يقتضي اعداد وانشاء نزعة انسانية عالمية، لا تفقد شيئاً من مكتسبات المنطق، وتنفتح على آفاق ثقافية جديدة.

ان الماركسية قادرة بطبيعتها على تحقيق هذه الكونية، علماً ان تجربة النضال الوطني الفتية لدى الشعوب المستعمرة، وبناء هذه الشعوب للاشتراكية بسبلها الخاصة يثريها.

يمكن في بلد مثل الجزائر، أن تقوم تقاليد الثقافة الاسلامية العريقة، وفلسفة وعلم اجتماع ابن خلدون، واشتراكية Carmathes الطوباوية، وعقلانية ابن رشد الجذرية، وتعاليم كبار علماء الدين مثل الشيخ بن باديس، أن تقوم بالنسبة لبناء الاشتراكية الماركسية بدور مشابه لذلك الذي لعبه هيغل Hegel وريكاردو Ricardo وسان سيمون Saint Simon الأمر الذي لا يعفي الثوري الجزائري من ضرورة دراسة هيغل Hegel، أو ريكاردو Ricardo لبلوغ ماركس Marx. وهو يذكر الغربيين بضرورة دراسة ابن رشد، وابن خلدون، وعدد كبير من المفكرين اللاغربيين. الذين يمكن لهم أن يقدموا من ضمن ذهنية تقاليدهم، تطورات جديدة على النزعة الانسانية، الاشتراكية في عصرنا.

لا يمكن اليوم لأي كان، دون ان ينفتح على كافة العصور، وعلى حضارات كافة الشعوب، لا يمكن له أن يساهم في بناء الاشتراكية والانسانية الشاملة الصحيحة.

* * *

تعرض روجيه غارودي Roger Garaudy لمثال الدول المتطورة، انطلاقاً من هذه التجربة الواسعة، تجربة بناء الاشتراكية في ظل اكثر الظروف تنوعاً وتبايناً .

تقدم تشيكوسلوفاكيا هذه الخاصية التاريخية، بكونها البلد الاشتراكي الوحيد الذي شيدت فيه الاشتراكية ابتداء من بنى اقتصادية، واجتماعية، وسياسية لبلد رأسمالي متطور (لم يشهد تداخل وتلاقي بين بناء الاشتراكية ومكافحة التخلف)، لبلد عرف تطور تقاليد الديموقراطية البرلمانية البورجوازية .

اذن كانت الظروف متوافرة في هذا البلد لإجراء الفصل بين موجبات التخطيط، ومتطلبات السوق. ولقد اتاح انتشار الحزب الشيوعي التشيكوسلوفاكي المطرد في البلاد قبل قيام الثورة، اتاح ممارسة دور قيادة الطبقة العاملة بشكل غير اداري ولا تعسفي، ولم يستبعد قط لعبة تعدد الأحزاب، ولا حرية انتقال الافكار بين القاعدة والقمة لا في الدولة ولا في الحزب.

لذا نجد ان برنامج العمل الذي نشره الحزب التشيكوسلوفاكي، وشرح فيه «المنهج» الذي سلك بعد انعقاد اللجنة المركزية في كانون الثاني عام ١٩٦٨، ايقظ الآمال الكبيرة لدى الشيوعيين المناضلين في الدول الرأسمالية المتقدمة اقتصادياً وتقنياً. أيقظهم لا ليكتفوا من جديد بنقل، أو تعميم المثال التشيكوسلوفاكي، بل للتفكير بدورهم، حاذين حذو الشيوعيين التشيكوسلوفاكيين، للتفكير والتأمل في امكانيات بلادهم الثورية، وبناء مثال اشتراكي نوعي خاص بهم.

لقد اعتبر ايضاً هؤلاء الشيوعيون تدخل ٢١ آب ضربة موجهة الى قوة

الأحزاب الشيوعية، والعمالية الثورية، وإضعافاً للحركة في مجملها.

ولا شك ان بعض الأخطاء قد ارتكبت، ابان عملية التجديد، التي باشرها الحزب الشيوعي التشيكوسلوفاكي بعد كانون الثاني عام ١٩٦٨، (من يمكنه ادعاء عدم الوقوع في الخطأ عند تنفيذ مهمة بمثل هذه الضخامة، كمهمة البحث عن مثال نوعي خاص ببناء الاشتراكية في بلد متقدم) ولا شك انه قد تم استغلال هذه الأخطاء من قبل العناصر المناهضة للثورة، هذه العناصر التي لقيت بعض الصدى وخصوصاً ان الأخطاء (الجرائم هذه المرة) الأكثر جسامة التي ارتكبت في المرحلة السابقه لكانون الثاني عام ١٩٦٨، قد اثارت الغضب في البلاد، ونالت من محبة الاشتراكية، والتعاطف معها.

يبقى ان تدخل الأحزاب الشقيقة كان يمكن ان يشكل مساعدة قبل عام ١٩٦٨، خصوصاً وأن الأخطاء المرتكبة أدت الى اضعاف التأييد للاشتراكية. لكن هذه المساعدة لم تأت أو تتقدم في ذلك الوقت، بل على العكس من ذلك يبدو أن النصائح المقدمة «والمساعدة» الممنوحة، قد دعت الى الحفاظ على هذه الأساليب المخطئة في قيادة الحزب والدولة. وقد جرى التدخل، في الوقت الذي بوشر فيه البحث عن وسائل جديدة، لممارسة دور الطبقة العمالية القائد، وحصلت المبادرة على تأييد وتحالف جماهير كبيرة مؤيدة للاشتراكية وقضيتها، وهذا لأول مرة منذ أمد بعيد.

هكذا يمكن تفسير التنديد بتدخل ٢١ آب الذي يشكل نكبة بالنسبة للحركة الثورية الدولية، التنديد به من قبل كبريات الأحزاب الشيوعية، في كل من فرنسا، وايطاليا واسبانيا، وعشرات الأحزاب الشيوعية والعمالية.

وهكذا نجد أن أية تجربة نعود اليها يمكن أن تشكل موضوع تأمل لكافة ثوار العالم، وتكون تجربة لا يمكن فرضها. «ان الاعتراف بتعدد نماذج بناء

الاشتراكية، انطلاقاً من مفهوم مشترك للاشتراكية، هو موضوع مكتسب بصورة نهائية، وهو يملك أهمية كبيرة، لأنه يستبعد في نفس الوقت كل إدعاء حول الدور القائد لهذا الحزب أو ذاك، وكل محاولة لتعميم مثال خاص. ولا يمكن القضاء على الانفصال في الحركة الثورية الا بمكافحة الدغماتية. وقد ساهم غارودي Garaudy بالكثير في هذا الميدان منذ عشر سنوات.

* * *

ان غالبية النماذج القائمة اليوم تتميز بأن الاشتراكية قد شيدت أولاً في دول متخلفة، الى درجة حصول تلاقي مستمر بين ملزمات بناء الاشتراكية، وضرورات النضال من أجل تجاوز التخلف. وقد أدت هذه الضرورات كما رأينا الى تركيز الثروات، والسلطة الى اقصى الحدود، وأدت بالتالي الى تحديد في الديمقراطية، علماً أن هذا التحديد لا ينتج قط، ولا يتولد لا عن مبادئ ولا عن ضرورات البناء الاشتراكي والشيوعي.

لذا نجد أن أي بلد من البلدان التي انتهجت خط الاشتراكية، لم يعجز فقط وضمن هذه الظروف عن تحقيق الشيوعية، بل لم يتمكن ايضاً من انجاز مرحلة الاشتراكية بكاملها، وان توافرت احياناً بعض الشروط الاقتصادية، والثقافية للاشتراكية، أو بداية الديمقراطية الاجتماعية.

لذا يبقى علينا اختراع وبناء وانجاز مثال الاشتراكية الموافق لمجتمع جد متطور. (الحالة الكلاسيكية التي عرضها ماركس Marx).

كيف يمكن للثورة أن تكون اليوم؟ لا يمكن لثورات نهاية القرن العشرين أن تكون الجواب على المشاكل التي طرحتها رأسمالية القرن التاسع عشر. هذا هو السؤال الأساسي الذي طرحه غارودي Garaudy في كتابه البديل

L’Alternative (عـام ١٩٧٢) وهو ينطلق من القضايا التي طرحها الشباب عام ١٩٦٨، هذه القضايا التي تندد بالمدرسة والجامعة، التي تخفي، وتموه الحقيقة بدلاً من كشفها وابرازها، التي تهدم الشخصية بدلاً من تطويرها، التي تتجنب نضية الاهداف والغائيات. كذلك جرى نقد مماثل للعائلة، والأحزاب السياسية والكنائس.

ان القاسم المشترك لثورات الشباب، وللتطلعات الجديدة للحركة العمالية، هو الاتهام الأساسي والشامل لغائيات مجتمعاتنا ذاتها، والنظام الثنوي للسلطة التي تفرضها.

ما يطرح اليوم للمناقشة ليس العلم ولا التقنية، ولا تطور الانتاج، بل واقع كون الانسان لا يشكل الهدف بل يبقى الوسيلة.

لن تملك بعد اليوم أية ثورة، الاتساع والشمول الضروري، ان لم تعمد الى ايجاد حل لهاتين القضيتين.

أ ـ تحديد ومراقبة واعية لغائيات الانسان الجديدة، باتهام الغائيات اللاإنسانية التي تكبدناها وعانيناها، وقاسيناها منذ عهد النهضة والانبعاث، باسم هذه المسلمة الضمنية: كل ما هو ممكن تقنياً مرغوب وضروري.

ب ـ لا يمكن قيام مثل هذه الثورة، بمجرد نقل للسلطة. نقل يبقي على ثنوية، وغياب الغائية الانسانية.

ان الهدف الذي تود بلوغه هذه الثورة «هو حق الجماهير في تحقيق اهدافها وغائياتها الاجتماعية، والتسيير الذاتي للوسائل، والا فإننا سنحقق كما قال لينين في نقده للبيروقراطية التي تلت ثورة اكتوبر، سنحقق الاشتراكية من اجل

الشعب ، لا بالشعب ، وهل تكون هذه الاشتراكية حينئذٍ الاشتراكية الحقيقية المطلوبة؟ .

يعتبر غارودي Garaudy ، ان الثورة الحقيقية ، لا تقتصر فقط على التغيير في البنى (من اجل السيطرة على السلطة) ، بل تقتضي التغيير في الوعي ، وتتطلب الثورة الثقافية كما وصفها لينين Lenine ، ورآها ليتيح للعمال مساهمة فعالة ، في بناء المقررات ، واتخاذ القرار .

هكذا يحدد غارودي اشتراكية التسيير الذاتي ، التي تبدل على السواء كل من «البنى ، والوعي ، والثقافة». من سيقوم بهذه الثورة؟ . ـ «الكتلة التاريخية الجديدة» .

كيف السبيل الى ذلك؟ ـ بواسطة «الاضراب الوطني» الذي يتميز عن «الاضراب العام لدى سوريل Sorel ، ليس فقط بامتداده ، امتداداً ابعد من الطبقة العمالية ، بل بوجوب عدم شل الانتاج وإعاقته ، بل واكثر من هذا بتسيير هذا الإنتاج وفق مبادئ ومثل مختلفة عما تقول به الدولة ، وأرباب العمل .

من اين تكون البداية؟ يكون الانطلاق من الوحدة النقابية ، وإعداد «المجالس العمالية» وتهيئتها ، وإيجاد الشروط والظروف المستقبلية المؤاتية للتسيير الذاتي (المستحيل في ظل النظام الرأسمالي) ، بالجهد المنهجي لإعداد ، واعلام الطبقة العاملة و«الكتلة التاريخية الجديدة» التي تشكل هذه الطبقة جزءاً منها .

ويميز غارودي Garaudy مثل بانكويك Pannekoeck بين ثلاث مراحل في النضال من اجل تحقيق الاشتراكية .

١ ـ مرحلة اشتراكية البرلمانات ، وهذا وفق مثال الدولية الثانية القائمة على

شكلين أساسيين في العمل : العمل النقابي ، والعمل البرلماني . علماً أن كل حزب اشتراكي بلغ السلطة عبر هذا السبيل ، لم يتمكن من تحقيق الاشتراكية ، لا في انكلترا ، ولا في ألمانيا ولا في السويد ، ولا في شيلي .

٢ـ مرحلة اشتراكية الأحزاب وفق مثال الدولية الثالثة ، التي نظّرت (أصدرت حول هذا الموضوع احكاماً تتخذ شكلاً نظرياً) نظّرت حول ثورة اكتوبر لعام ١٩١٧ ، التي بلغت السلطة عبر العصيان المسلّح بسبب ظروفها ، وأوضاعها الخاصة : الحرب والهزيمة التي نالت من حظوة الجيش ، والطبقة الحاكمة . ان نقل أشكال التنظيم عن المثال المركز للحزب البولشفي ، أدى هذا النقل بالأحزاب الشيوعية الى العجز في الدول المتطورة ، والى ديكتاتورية الحزب (لا ديكتاتورية الطبقة) في الدول المتخلفة أو النامية التي ابتعدت كثيراً عن الاشتراكية التي أرادها ماركس ، الاشتراكية التي يعتبر فيها «التطور الحر لكل فرد الشرط الأساسي لتطور الجميع الحر» .

٣ـ مرحلة اشتراكية المجالس ، والتسيير الذاتي ، وهي تصطدم بمعارضة مزدوجة ، معارضة أرباب العمل ، ومعارضة السياسيين المهنيين ، رغم أنها تشكل أفقاً لكافة تطلعات العمال سواء في الدول الرأسمالية (بعد عام ١٩٦٨ على وجه الخصوص) ، وفي الدول الاشتراكية حيث جرى التمرد والعصيان على الستالينية بأمر من «المجالس العمالية» و «التسيير الذاتي» . . منذ عام ١٩٤٨ في يوغوسلافيا ، وعام ١٩٥٦ ، في المانيا الشرقية ، وبولونيا وهنغاريا ، وعام ١٩٥٨ ، في الصين ، وعام ١٩٦٨ في تشيكوسلوفاكيا ، وعام ١٩٧٠ في بولونيا .

يعتبر غارودي Garaudy ان التسيير الذاتي ليس نظاماً تنظيمياً يمكن برمجته بصورة مسبقة ، من فوق ، ومن الخارج ، انه مفهوم حدي ، مفهوم منظم ، انه افق كل اشتراكية ترمي ليس فقط الى مجرد تبديل ، وتغيير الفريق الحاكم ، أو

تعديل نظام الملكية ، بل تتطلع الى ايجاد نظام ملكية ، وإدارة ، وسلطة يساهم فيه كل عامل . سواء كان عامل يدوي أو مثقف ، يساهم فيه بصورة فعالة في تحديد الغائيات الاجتماعية، وتسيير الوسائل الذاتي ، ليصبح فعلاً سيد مصيره وقدره .

يعلم غارودي Garaudy ان التسيير الذاتي «لا يمنح» من الخارج ، ومن فوق ، لذا أوجد مجلة«البدائل الاشتراكية» Alternatives Socialistes ،التي تعتبر المختبر والبوتقة لكافة الأفكار والأعمال الناشئة في القارات الخمس، والرامية الى تشييد مثال جديد للاشتراكية .

الخلاصة

يشكل نتاج غارودي Garaudy بكامله دعوة، ومساهمة في بناء هذا المثال الاشتراكي المناسب لبلد متطور.

ان السمة الأساسية لهذا المثال ستكون ببناء الاشتراكية، لا من اجل الشعب فقط بل به، بناء الاشتراكية بطريقة يتمكن معها كل عامل، على صعيد الانتاج اولاً ثم على صعيد الدولة والثقافة، يتمكن معها كل عامل من ان يكون مركزاً مستقلاً للمبادرة والمسؤولية والخلق والابداع.

ويكتب غارودي Garaudy مؤكداً ان ماركس يشيد نبوّته، وتوقعه بانهيار الرأسمالية وارتقاء نظام انساني جديد، يشيدها ليس على وفق موجب مثالي على طريقة الطوباويين المثاليين، ولا وفق الحتمية الآلية، بل يبنيها على اليقين بأن العمال سيتوصلون بفضل التناقضات التي يعيشونها بوصفهم منتجين. منتجين محرومين من نتاجهم، ومن اللحظة الانسانية النوعية الصرفة في عملهم، سيتوصلون الى معرفة الصيغ الممكنة، والقادرة على تجاوز هذا التناقض.

ويضيف غارودي Garaudy ليس هذا التناقض تعارضاً للواقع مع «الطبيعة» أو «الجوهر» الانساني السرمدي، الخالد، بل هو تعارض داخل الواقع، وفي كل مرحلة من مراحل التاريخ بين ما يستطيع الانسان تحقيقه وانجازه نظراً للقوى الانتاجية التي يملكها، والعقبات التي تقيمها، وتعيق بها علاقات الانتاج هذا الانجاز.

ولا يكون ادراك متطلبات هذا النضال عفوياً، ذلك ان الادراك، والوعي الذي يكتفي بعكس احدى المعطيات الفردية يعجز عن الخروج بنا بعيداً عن هذه المعطيات وتجاوزها، ولا يستطيع الادراك القيام بدور فعال في الصيرورة الا اذا تمكن من تجاوز المعطيات واستباق الممكن والمحتمل.

ويتوجب على الماركسي ان يحذو حذو ماركس Marx في رأس المال Le Capital ويبرز، ويبين في كل مرحلة جديدة من مراحل التطور التاريخي، التناقضات المتولدة الجديدة، وتناقضات الرأسمالية القديمة، تلك التي لم يتم بعد تجاوزها، وتلك المستجدة منها، ليبرهن على الديالكتيكية التي يوجد، ويولد بها النظام في نفس الوقت امكانيات لا محدودة لتطوير سلطات الانسان، والظروف التي تؤدي الى استعباد، واسترقاق، وتشويه وسحق كل ما هو انساني خاص بالانسان، أي العمل الخلاق المبدع.

وبعد اجراء النقد الديالكتيكي، نبلغ، وندرك ونتصور الشيوعية في شمولها، وكمالها، ذلك ان الشيوعية ليست فقط الملكية الجماعية لوسائل الانتاج، ولا هي فقط المجتمع الحالي من الطبقات والقيود والدولة، فهذه العناصر كلها تشكل نتيجة طبيعية ولازمة لها، فالشيوعية هي مجتمع يعني تألق الانسان الكامل فيه، يعني نهاية استلاب العمل.

ويعتبر غارودي Garaudy ان مهمة الفيلسوف الماركسي الأساسية، هي تقديم العون، والمساعدة على ادراك هذه الديالكتيكية التاريخية، حتى يصبح هذا الادراك، دائماً، وأكثر فأكثر «لحظة أو مرحلة» فاعلة ومؤثرة في هذه الديالكتيكية ويساهم في فهم وتصور الممكنات المتولدة في كل لحظة من تناقضات الواقع، ليشعر كل فرد بأنه مسؤول شخصياً عن بناء المستقبل.

من هنا تبرز الأهمية الأساسية والأولية في فكر غارودي Garaudy، أهمية

التأملات حول التجاوز، والذاتانية.

ويعني التجاوز القطيعة، والصعود والارتقاء، والتجاوز. وهو يعبر عن المرحلة او اللحظة الانسانية الصرفة في العمل الانساني، حين يطفو الانسان، ويخرج عن حيوانيته، ويدرك الهدف بصورة مسبقة، وقبل انجاز العمل، وتشكل لحظة القطيعة مع المعطيات الفورية تشكل الشرط الأول ليس فقط لكل عمل انساني صرف، بل لكل مساهمة شخصية في النضال الثوري.

ويعتبر التأمل حول التجاوز من الناحية النظرية عملية انتقاد اساسية للوضعية، ويعتبر من الناحية العملية، نضالاً ضد كافة اشكال الامتثالية، (نزعة للتقيد بالاعراف والعادات) والحتمية أو الرضى، ضد كل مفهوم للحرية يكون ادراكاً وإقراراً بالضرورة فقط. لذا كرس غارودي Garaudy جزءاً هاماً من عمله لدراسة وانتقاد العقيدة، التي ساهمت مع النصرانية في تأكيد التجاوز وتلاعبت به معها واستلبته. أكدت التجاوز بفهم الحرية كمساهمة في العمل المبدع الخلاق وليس فقط كإدراك للضرورة. وتلاعبت به واستلبته بجعل هذا الخلق صفة من صفات الله، وليس بعداً انسانياً صرفاً للانسان.

الذاتانية هي أولاً هذا الانفكاك والانفصال عن المعطيات، هذا الانفكاك الذي يتيح تحويلها. الذاتانية ليست هرباً، وانفلاتاً، او اجترارا داخلياً، بل فهماً وإدراكاً، وتصوراً للممكنات التي يمكن بناء المستقبل باسمها. وكان لينين Lenine يقول «يجب ان نعلم». لأن جوهر الاشتراكية هو كونها النظام القادر على أن يصنع من كل انسان انساناً، أي مبدعاً، وكونها لحظة حاسمة، فاعلة في المبادرة التاريخية، في خلق الانسان المستمر للانسان.

ولا تعني الأهمية التي يوليها غارودي Garaudy لعلم الجمال قط الهرب، أو طريقة للبعد عن السياسة، بل تشكل اعترافاً بالواقع، بأن الشعر والفن كانا

دائماً، من التراجيديا اليونانية الى السوريالية، من النحت الافريقي الى فان كوخ Van Gogh وبيكاسو Picasso، كانا دائماً تأكيداً كاملاً لهذا الانتزاع والاقتلاع من المعطيات، تأكيداً للتجاوز، ولهذا الاكتشاف للممكنات ولهذه الذاتانية، التي يعجز بدونها الانسان عن القيام بدوره الفاعل، المناضل، المبدع، في بناء نماذج مستقبله الخاص.

أليست التراجيديا، تهجم الحرية على البنى؟ اليس البطل التراجيدي «دلالة على التجاوز» أي ذلك الذي يدخل في العالم وضعاً جديداً في الاسناد يقوم خارج العادات والقوانين، ويخرج قراره أو عمله عن امتداد العادات، والتوقعات وتساؤلات الماضي، ليشكل قطيعة وتحولاً جذرياً، اقتحاماً لمستقبل جديد، يدفعنا، يلزمنا بالبحث مجدداً في القواعد، واليقين الذي اعتبرناه مكتسباً. ولا يترك الفن المشاهد سلبياً أمامه، دون أن يؤثر فيه، لذا يمكن اعتباره من أنتيغون Antigone الى بافيل فلاسوف Pavel Vlassov اعداداً، وتهيئة، وتمهيداً للثورة.

لهذا السبب نجد ان الموقف من المبدعين، ومن المهمة الجمالية، والنبوة، هو حجر الأساس في عملية الانجاز الكامل للنظام الاجتماعي الانساني الصرف أي في النظام الاشتراكي.

نكتشف من خلال سبرنا الذاتانية والتجاوز كلحظات أو مراحل في الديالكتيكية التاريخية، والابداع المستمر للنماذج الانسانية، نكتشف محور تأملات غارودي Garaudy وجوهر عطائه للماركسية.

الجزء الثاني

نصوص مختارة

التحدد هذا إن لم يكن في تفكيرنا بفضاء لامتناهٍ ، أي في التفكير بأناس آخرين ، وبأمكنة أخرى ، وبأزمان أخرى ، أكثر سعادة ؟ ولهذا ، إذا لم نستبدل الألوهية بالنوع ، سنترك في الفرد فراغاً ، من الضروري أنه سيمتلئ مجدداً بتصور لله ، الذي هو جوهرٌ للنوع مشخص . النوع فقط قادرٌ ، في الوقت نفسه على استبدال وإلغاء الألوهية والدين . أن لا يكون لك دين معناه : أن لا تفكر إلا بذاتك ؛ وأن يكون لك دين معناه : أن تفكر بآخرين غيرك . وهذا الدين سيكون الشيء الوحيد الدائم على الأقل طالما أنه لن يكون ثمة على الأرض إنسان « فريد » ؛ وذلك لأنه يكفي أن يوجد كائنان بشريان ، كما يوجد الرجل والمرأة ، لكي يوجد الدين أيضاً . كائنان والفارق بينهما ، ذلكم هو أصل الدين ـ الأنت هو إله الأنا ، لأن أنا لا أوجد من دون أنت ؛ الأنا يرتبط بالأنت ؛ من دون أنت لا يوجد أنا .

(رقم ١٠).

شترنر : دائماً يعود فيورباخ إلى الكائن في « مبادىء فلسفة المستقبل » . وبهذا يبقى هو ايضاً ورغم كل عدائه لهيغل وللفلسفة المطلقة ، أسيراً للتجريد ، وذلك لأن « الكائن » هو تجريد مثلما حال « الأنا » . فقط أنا لست تجريداً وحسب ، أنا الكل في الكل ، أي انني تجريدٌ أو لا شيء ، أنا الكل ولا شيء ؛ أنا لست فكرة بحتة ، لكني في الوقت نفسه مليء بالأفكار ، إنني عالم من الأفكار . يدين هيغل كل ما هو خاص ، كل ما هو لي ـ « الرأي الشخصي » . « التفكير المطلق هو التفكير الذي ينسى أن تفكيري ، أن أنا ، من يفكر وأن هذا لا يوجد إلا بواسطتي . وبوصفي أنا ، أستعيد ما هو خاصتي ، فأنا سيده ، وهو ليس

سوى « رأيي الشخصي » الذي بإمكاني أن أغيره في كل لحظة ، أي أن أعدمه وأستعيده فيّ وأن أستهلكه . أما فيورباخ فإنه يريد تجاوز « التفكير المطلق » ، كما هو لدى هيغل بالكائن ذي السيادة . غير أن الكائن قد تم تجاوزه فيّ ، تماماً كما حدث بالنسبة إلى التفكير . فالأمر يتعلق بكينونتي وبتفكيري .

إذ يفعل هذا ، من الطبيعي أن فيورباخ لا يتوصل إلا إلى البرهنة عن تلك الأطروحة المبتذلة في ذاتها التي تقول بأنني في كل شيء أحتاج إلى الحواس ، وانني عاجزٌ تماماً عن الاستغناء عن هذه الحواس . يقيناً أنني لا أقدر على التفكير إن لم أكن كائناً حساساً . ولكن لكي أفكر مثلما أشعر . أي في سبيل المجرد كما في سبيل الملموس ، أحتاج بشكلٍ خاص إلى أناي ، إلى هذا **الأنا** ، الفريد . فإذا لم أكن هذا أو ذاك ، إذا لم أكن هيغل على سبيل المثال ، لن يكون من شأني أن أنظر إلى العالم كما أنظر إليه بالفعل ، ولن أستخلص منه المنظومة الفلسفية التي عثر عليها فيه **أناي** بوصفي هيغل الخ . صحيح أنني سأكون ممتلكاً لحواس مثل كل الآخرين ، ولكني لن أستخدمها كما أستخدمها بالفعل .

يتهم فيورباخ هيغل بأنه أساء استخدام اللغة ، إذ أعطى لبعض الكلمات معنى مغايراً للمعنى الذي يعزوه إليها الوعي الطبيعي ؛ غير أنه بدوره ، يرتكب نفس الخطأ حين يعطي لكلمة « حسي » ، معنى لا تحمله هذه الكلمة عادة . فنحن نقرأ على سبيل المثال في الصفحة ٦٩ أن « الحسي ليس ما هو دنيوي ، ولا ما هو مفكر ، ولا ما هو بيئيّ وطبيعي » ، بل هو المقدس ، والمفكر والمخبوء ، ليس ما هو قابل للفهم فوراً ـ غير أن هذا ليس ما يطلق عليه اسم الحسي . الحسي هو ما ينطرح أمام الحواس ؛ أما ما

يمكن لهذه الحواس فقط أن تتمتع به وهي التي لا تتمتع فقط بمساعدة أحاسيسها والتي تتجاوز متعة الأحاسيس ، أو التلقي المحسوس ، فهو ذاك الذي يتم إيصاله عن طريق الحواس ، بمعنى أن الحواس هي شرط الحصول عليه ، لكنه لا يعود شيئاً محسوساً . فالمحسوس مهما كان ، يكف عن أن يكون محسوساً حين يتغلغل فيّ ، حتى ولو كان قادراً من جديد أن تكون له آثار محسوسة إذا يهيّج على سبيل المثال عواطفي ويرفع حرارة دمائي .

إن فيورباخ يعيد إلى الحواس اعتبارها ؛ أمر حسن ، لكنه يكتفي بأن يلبس مادية « الفلسفة الجديدة » ، الرداء الذي كان حتى الآن من خصائص « الفلسفة المطلقة » . غير أن الناس لن يدعوا فيورباخ يقنعهم بأن حسب المرء أن يكون محسوساً لكي يكون كل شيء ، أي عامراً بالروح وبالأفكار ألخ ؛ فالناس لا يؤمنون أن بإمكان الإنسان أن يعيش بفضل الروح وحدها بدون خبز .

الكينونة لا تبرر أي شيء على الاطلاق . فما هو مفكّر يوجد تماماً كما يوجد ما ليس مفكّراً . فالبحصة في عارضة الطريق موجودة ، وتصوري عنها موجود كذلك . كل ما في الأمر أن البحصة وصورتها موجودتان في حيزين مختلفين ، أولهما في الطريق والثاني في رأسي ، داخل أناي : وذلك لأنني مكان مثل الشارع تماماً .

(ص ٣٩٧ - ٣٩٩)

فيورباخ : « يُلبس فيورباخ ماديته خصائص المثالية » ويا له من تأكيد جميل ! فيورباخ « فريد » ليس مثالياً وليس مادياً . يعتبر فيورباخ الله والعقل والروح والأنا تجريدات بحتة ، لكنه كذلك يعتبر الجسد الانساني

والمادة والأجسام تجريدات بحتة كذلك . وبالنسبة إليه يكون الحسي وحده حقيقة وكينونة وواقعاً . ولكن هل سبق لك فعلاً أن شعرت بجسد أو رأيته ؟ أنت لم تر ولم تشعر إلا بهذا الماء ، بهذه النار ، بهذه النجوم ، بهذه الحجارة ، بهذه الأشجار ، بهذه الحيوانات،بهؤلاء الرجال : دائماً أشياء وكائنات محددة بالمطلق ، محسوسة ، فردية ، ولكن أبداً أجساداً ولا أرواح ولا عقولاً ولا أجساماً فيزيائية . بيد أن فيورباخ أقل مناصرة لماهية الحواس ، منه للماهية المطلقة التي توحد تجريدين ، في تجريد ثالث . إذن ليس فيورباخ مادياً وليس مثالياً وليس فيلسوف ماهية . ماذا تراه إذن ؟ في أفكاره ماهو بالفعل ، وفي روحه ما هو جسدياً ، وفي جوهره ما هو في الحواس : إنسان ، أو بالأحرى ، وبما أنه ينقل إلى الجماعة جوهر الانسان ـ فيورباخ إنسان جماعي ، شيوعي .

(رقم ١٨)

شترنر : أنا لا أمارس الحب إلا بوصفه واحداً من أحاسيسي ؛ ولكن بمقدار ما هو قوة تسمو عليّ ، قوة إلهية (فيورباخ) ، عاطفة ينبغي عليّ ألا أتجاهلها ، واجبُ أخلاقي وديني ـ ها أنا أحتقره . عندما يكون هذا الحب شعوري ، يكون خاصتي ؛ وحين يكون مبدأ أكرس له روحي يكون ذا سيادة وإلهياً ، تماماً كما أن الحقد شيطاني بوصفه مبدأ : ليس واحدهما أفضل من الآخر . بكلمة واحدة ، الحب الأناني ، أي حبي ، ليس مقدساً ، ولا دنيوياً ، ولا إلهياً ولا شيطانياً .

« إن حباً يحدده الايمان ، حب مزيف . أما الحد الوحيد الذي لا يتناقض مع جوهر الحب فهو ذاك الذي يفرضه الحب على نفسه عن طريق

العقل والمنطق . فالحب الذي يرفض قانون العقل هو حب مزيف من الناحية النظرية ومشؤوم من الناحية العملية »[1] . إذن فالحب تبعاً لفيورباخ ، معقولٌ جوهري ؛ أما تبعاً للمؤمن فإن الحب مقابل هذا يرتبط جوهرياً بمجال الايمان . فيورباخ ينتفض بشراسة ضد الحب الذي لا منطق له ، أما المؤمن فينتفض ضد الحب ، الذي لا ايمان له . وبالنسبة إلى فيورباخ كما بالنسبة إلى المؤمن ، يكون الحب روعة حياتية . والاثنان ألا يتركان للحب مكاناًولكن على شكل عبث من جهة وهرطقة من جهة ثانية ؟ إنهما لا يجرؤان على القول بأن الحب غير العاقل وغير المؤمن هو عبث في عبث ، وإنه ليس الحب تماماً كما أنهما لا يجرؤان على القول بأن الدموع العابثة واللامؤمنة ليست دموعاً . ولكن إذا كان علينا أن نعتبر الحب غير العقلاني والفاقد الايمان حباً ، مهما كان غير جدير بالانسان ، علينا أن نستنتج ببساطة أن الحب ليس هو الجوهري ، بل الجوهري العقل والايمان ؛ صحيح أن بإمكان ذاك الذي لا عقل ولا ايمان له أن يحب ، لكن الحب لا تكون له قيمته إلا إذا كان حب انسان عاقل أو مؤمن . إن فيورباخ يبدو ضحية وهم حين يطلق على الطابع الأخلاقي للحب اسم « الحد الذاتي » للحب ؛ وبنفس الصيغة يمكن للمؤمن أن يقول بأن هذا « الحد الذاتي » هو من فعل الايمان ، الحب غير المعقول ليس « مزيفاً » ولا « مشؤوماً » ؛ إنه يقوم بدوره ببساطة بوصفه حباً .

(ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥)

فيورباخ : « يهرب فيورباخ من الايمان إلى الحب » يا له من خطأ !

(١) فيورباخ ، « جوهر المسيحية » ص ٣٩٤ .

فيورباخ ينتقل بخطوة حازمة وواثقة من مملكة الأحلام التأملية والدينية، إلى أرض الواقع، من كينونة الانسان المجردة، إلى كينونته الحقيقية والكلية، لكن الحب وحده لا يستنفد كينونة الانسان المطلقة. فالتفاهم، «قانون الذكاء» يشكل كذلك جزءاً من الحب؛ فحب من دون ذكاء لا يتميز عن الكراهية في نتائجه وأفعاله، وذلك لأنه يجهل ما هو نافع أو ضار، ما هو خاص أو غير خاص. ولكن لماذا يعمد فيورباخ هكذا إلى وضع الحب كالبديهية؟ لأن ليس ثمة، بين ملكوت الله وملكوت الانسان، أية مرحلة انتقالية أخرى عملية وعضوية، يقدمها الموضوع نفسه، سوى الحب، وذلك لأن الحب هو الالحاد العملي، هو نفي الله في القلب، هو الشعور، هو الممارسة. تسمي المسيحية نفسها دين الحب، لكنها ليست دين الحب، بل هي دين الأنانية الما- فوق- طبيعية والروحية، تماماً كما أن اليهودية هي دين الأنانية الدنيوية والأرضية. لذا كان على فيورباخ أن يأخذ المسيحية حرفياً، أي أن يجعل من الكلمة الشيء، ومن المظهر الكينونة.

(رقم ١٥)

فيــورباخ وماركــس

إننا نعلم أهمية « الأطروحات حول فيورباخ » (١٨٤٥) بالنسبة إلى تطور الفكر الماركسي . ففي تلك الأطروحات يورد ماركس نقداً نهائياً لإنسانوية فيورباخ التي كانت قد ساهمت حتى ذلك الحين وإلى حدٍ كبير في توجيه أفكاره . وضمن اطار تقديمنا للنصوص الأكثر اهمية في مسيرة فيورباخ ، بدا لنا من المهم أن نلقي نظرة على بعض تلك الأطروحات التي تحدثت عن فيورباخ ، وعلى بعض الفقرات التي تتناول افكاره ، إما حيث يبدو أن ماركس يلمح إليه ؛ وإما حيث تعمد الى جلاء الحكم الذي يورده ماركس ، أو أحياناً تؤكده سلفاً .

ماركس : إن العيب الأساسي في كل المادية السابقة (بما فيها مادية فيورباخ) يكمن في أن الموضوع ، الواقع ، العالم المحسوس ، قد صورت على شكل شيء أو تأمل ، وليس كنشاط إنساني ملموس ، وكممارسة ، وليس بشكل ذاتي . وهذا ما يفسر كيف أن الجانب العملي قد طورته المثالية بالتعارض مع المادية ، ولكن فقط بشكل مجرد ، وذلك لأن المثالية لا تنظر بالطبع إلى النشاط الحقيقي أي الملموس على هذا النحو . فيورباخ يريد أشياء حسية ، متميزة حقاً عن مواضيع الفكر ، لكنه لا يعتبر النشاط الانساني نفسه كنشاط موضوعي . ولهذا نراه في « جوهر المسيحية» ، لا يعتبر إنسانياً حقاً سوى النشاط النظري ، أما الممارسة فهو لا ينظر إليها ولا يحددها إلا في صورتها اليهودية المبتذلة . ولهذا نراه لا يدرك أهمية النشاط « الثوري » النشاط العملي ـ النقدي .

(الأطروحة الأولى)

فيورباخ : « تتأتى نظرية الخليقة من اليهودية ؛ بل هي النظرية المميزة ، النظرية الأساسية للدين اليهودي . غير أن المبدأ الذي يقيمها ليس مبدأ الذاتية بقدر ما هو مبدأ الأنانية . فنظرية الخليقة في دلالتها المميزة لا توجد إلا حيث يخضع الانسان الطبيعة عملياً جاعلاً إياها رهن مشيئته وحاجته فقط ، وعبر الهبوط بها في مخيلته إلى مجرد عمل مبتذل ، وإلى نتاج للارادة . الآن صار وجود الطبيعة مفسراً بالنسبة إليه انطلاقاً من واقع أنه بات يشرحه ويفسره بنفسه في مغزاه . إن السؤال حول من أين تأتي الطبيعة أو العالم ، يفترض أول الأمر دهشة إزاء وجودها ، أو سؤالاً حول سبب هذا الوجود . غير أن تلك الدهشة وهذا السؤال لا يكونان إلا حيث يكون الانسان قد فصل نفسه عن الطبيعة جاعلاً هذه الأخيرة مجرد موضوع لإرادته ، ومؤلف كتاب « الحكمة » (الفصل ١٣) محق في قوله « إن الكافرين حين أعجبوا بجمال الكون لم يكونوا قد توصلوا إلى مفهوم الخليقة بعد » .

(« جوهر المسيحية » ص ١٣٣ - ١٣٤)

لهذا السبب نقول ان الخليقة انطلاقاً من العدم ليست موضوعاً للفلسفة . . . وذلك لأنها تقطع من الجذور كل تأمل حقيقي ولا تقدم أية نقطة إسناد للفكر وللنظرية ؛ إنها بالنسبة إلى النظرية اجتهاد لا أساس له ملفق في كليته غرضه الوحيد التأكيد على مبدأ النفعية والأنانية ، ولا يحتوي ولا يعبر عن شيء سوى نظام جعل الطبيعة موضوعاً للاستخدام والمتعة ، وليس موضوعاً للفكر والحدس . ولكن كلما كانت الطبيعة خالية بالنسبة للفلسفة الطبيعية كلما كانت دلالتها « التأملية » عميقة : وذلك لأنها تحديداً بسبب عدم امتلاكها لنقطة إسناد للنظرية ، تترك أمام التأمل حرية تصرف

مطلقة في مجال التفسير كما تترك له دقة متناهية ، وهما أمران تعسفيان لا أساس لهما .

(« جوهر المسيحية » ص ١٤٠)

ماركس : ينطلق فيورباخ من واقع أن الدين يبعد الانسان عن ذاته ، ويفصل العالم إلى عالمين أحدهما ديني يكون موضوعاً للتصور والآخر حقيقي . أما عمله فيقوم في تذويب العالم الديني عائداً به إلى أساسه الدنيوي . وهو لا يرى أنه ما أن يتم إنجاز هذا العمل ، حتى يبقى الأمر الأساسي ينتظر من يقوم به . وبالتحديد ، إن واقع أن الأساس الدنيوي ينفصل من تلقائه وينتقل إلى الغيوم بوصفه ملكوتاً مستقلاً لا يمكن تفسيره إلا بالتفكك والتناقض الداخلي لهذا الأساس الدنيوي . لذا ينبغي ، أول الأمر ، فهم هذا الأساس في تناقضه لكي نثوّره بالتالي ، عملياً ، عبر إلغاء هذا التناقض . فما أن يتم على سبيل المثال اكتشاف أن العائلة الدنيوية هي سر العائلة المقدسة ، حتى يصبح من الضروري القيام بنقد نظري للعائلة الأولى ، وبالتالي تثويرها عملياً .

(الاطروحة الرابعة)

فيورباخ : إن الدين هو حلم الروح الانساني ، لكننا في الحلم أيضاً نعثر على أنفسنا ، ليس في العدم أو في السماء ، بل على الأرض : في ملكوت الواقع . ـ وإنما بتحفظ يقول بأننا نرى الأشياء الحقيقية ليس في ضوء الواقع والضرورة وإنما في المظهر اللذيذ للمخيلة وللتعسف . وهكذا كل ما أفعله للدين (وكذلك للفلسفة وللاهوت التأمليين) هو أنني أفتح له عينيه ، أو بالأحرى أدير إلى الخارج تينك العينين اللتين يديرهما الدين إلى

الداخل . أي اني بكلمات أخرى اكتفي بتحويل موضوع التصور أو المخيلة إلى موضوع للواقع .

(مقدمة الطبعة الثانية من « جوهر المسيحية »)

إن المحروم من الأبوين الدنيويين هو وحده الذي يحتاج إلى أبوين سماويين . الثالوث المقدس هو إله الكاثوليكية ، وهذا الثالوث لا يكون له من مغزى عميق وحاد وضروري وديني حقاً إلا بالتعارض مع نفي كل العلاقات الجنسية وبالتعارض مع وضع الرهبان والمتدينين . إن الثالوث إله يمتلك محتوى ، أي حاجة هناك حيث يحول الحياة الحقيقية إلى تجريد . وكلما كانت الحياة خاوية كلما كان الله ممتلئاً وملموساً . إن واقع إفراغ العالم الحقيقي وواقع إملاء الألوهية هما فعل واحد . فالانسان الفقير هو وحده الذي يمتلك إلهاً غنياً . والله يتخذ منبعه من حس الغياب ؛ كل ما يفتقر إليه الانسان ـ سواء أكان محدداً أي واعياً أو غير واع ـ هو إله . ولهذا نجد حس الفراغ والوحدة يحتاج إلى إله حيث يكون ثمة مجتمع ، أي اجتماع كائنات تحب بعضها البعض بحدة .

(« جوهر المسيحية » ص ٨٩ ـ ٩٠)

ماركس : إن فيورباخ إذ لا يرضيه الفكر المجرد ، يلجأ إلى التأمل الحسي لكنه لا ينظر إلى الحساسية بوصفها نشاطاً عملياً لحواس الانسان .

(الأطروحة الخامسة)

فيورباخ : إنني أرفض جذرياً التأمل المطلق ، اللامادي ، الذي يكمل ذاته بذاته ، التأمل الذي يأتي بمادته من ذاته . إن ثمة هوة فسيحة بيني وبين أولئك الفلاسفة الذين ينتزعون العيون من الرأس لكي يتمكنوا

من التفكير بشكل أفضل : إنني بحاجة إلى الحواس لكي أفكر ، وأحتاج إلى عيني قبل أي شيء آخر ، إنني أؤسس أفكاري على وقائع لا يمكننا أبداً أن نتملكها إلا بواسطة النشاط الحسي ، أنا لا أولد الشيء انطلاقاً من الفكر ، بل على العكس من هذا ، أولد الفكر انطلاقاً من الشيء : هو شيء فقط ذاك الذي يوجد خارج الدماغ . فإذا كنت مثالياً فما هذا إلا في مجال الفلسفة العملية ، وبكلمات أخرى إنني لا أشكل كحدود للانسانية وللمستقبل ، حدود الحاضر والماضي ، بل أعتقد على العكس من هذا أن ثمة أشياء ثابتة ، بل كثيراً من الأشياء التي يعتبرها كثير من الممارسين أحلاماً لا يمكن تحقيقها ، أعتقد أنها ستوجد غداً بكامل واقعيتها ، غداً أي في القرن المقبل (وما هو قرون بالنسبة إلى الانسان المعزول يعتبر أياماً بالنسبة إلى الانسانية وحياة الانسانية) . باختصار ليست الفكرة بالنسبة إليّ سوى الايمان بالمستقبل التاريخي ، وبانتصار الحقيقة والفضيلة ، إن للفكرة بالنسبة إليّ دلالة سياسية وأخلاقية فقط .

(مقدمة للطبعة الثانية من « جوهر المسيحية ») .

ماركس : يذيب فيورباخ الكائن الديني في الكائن الانساني . غير أن الكائن الانساني ليس تجريداً ملازماً للفرد المنعزل . فهذا الكائن هو في حقيقته مجموع العلاقات الاجتماعية .

وبالنتيجة نرى أن فيورباخ الذي لا يقوم بنقد هذا الكائن الحقيقي ، يكون مجبراً :

١ ـ على تحويل مجرى التاريخ إلى تجريد ، وإلى تثبيت الحس الديني في ذاته ، مفترضاً وجود فرد انساني مجرد منعزل ؛

٢ ـ على اعتبار الكائن الانساني بالنتيجة ، فقط بوصفه « نوعاً » ، بوصفه عمومية داخلية ، خرساء تربط الأفراد العديدين بشكل طبيعي

بحت .

(الأطروحة السادسة)

لهذا لا يرى فيورباخ أن « الشعور الديني » هو نفسه نتاج اجتماعي ، وأن الفرد المجرد الذي يحلله ينتمي في الواقع إلى شكل اجتماعي محدد .

(الأطروحة السابعة)

فيورباخ : إن العصور الانسانية لا تتميز عن بعضها البعض إلا بالتغيرات الدينية . فحركة تاريخية ما لا تتسلل إلى قلبُ الأشياء إلا إذا دخلت قلب الانسان . فالقلب ليس واحداً من أشكال الدين ، كما أن لو كان على الدين أن يقطن في القلب ؛ هو جوهر الدين .

(« ضرورة إصلاح للفلسفة » ، ١٨٤٢)

إن قوى الانسان تنفصل عن بعضها وتتطور في الدولة ، لكي تشكل في انفصالها وفي توحدها الجديد كينونة لانهائية ؛ إن رجالاً متعددين ، وقوى متعددة ، يشكلون قوةواحدة . أما الدولة فهي مجموع كل الحقائق ، الدولة هي قدر الانسان . في الدولة يتصور الناس بعضهم البعض ويكملون بعضهم البعض ـ فما لا أقدر عليه ولا أعرفه ، يعرفه الآخر . أنا لا أوجد لأجلي ، متروكاً أمام عبث قوة الطبيعة ، بل يوجد الآخرون لأجلي وأنا محاط بكينونة كونية ، أنا عضوٌ في كل . الدولة الحقيقية هي الانسان من دون حدود ، الانسان اللانهائي ، الحقيقي ، المنجز ، الإلهي . الدولة ، والدولة وحدها هي الانسان ، هي الانسان محدداً نفسه بنفسه ، الانسان مرتبطاً بنفسه . الانسان المطلق .

(« ضرورة إصلاح للفلسفة » ١٨٤٢)

فهرست